

تاریخ سیر فلسفه در اروپا

ازدورهٔ پیش سقراطی تا پایانِ عصرِ روشنگری

دکتر علی اصغر حلبی

حلبی، علی اصغر، ۱۳۲۳ -
تاریخ سیر فلسفه در اروپا (از دورهٔ پیش سقراطی تا پایانِ عصرِ روشنگری)
/ علی‌اصغر حلبی. - تهران: نشرقطره، ۱۳۸۳.
۲ ج.: مصور. - (سلسله انتشارات نشرقطره، ۴۸۶؛ فلسفه و روانشناسی؛
۲۹)
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
واژه‌نامه.
کتابنامه: ص ۴۸۰ - ۵۲۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. فلسفه - تاریخ. ۲. فلسفهٔ اروپایی - تاریخ. ۳. فیلسوفان. الف. عنوان.
۸ ح ۲۲ ف / ۹۹ B ۱۰۹
کتابخانهٔ ملی ایران ۲۷۵۵۵-۸۳م

شابک: ۸ - ۳۶۰ - ۳۴۱ - ۹۶۴ (دورهٔ دو جلدی) ISBN: 964-341-360-8 (2 Vol Set)

شابک: ۴ - ۳۶۱ - ۳۴۱ - ۹۶۴ ISBN: 964-341-361-4

تاریخ

سیر فلسفه در اروپا

(از دورهٔ پیش سقراطی تا پایانِ عصرِ روشنگری)

جلد اول

تألیف و نگارش

دکتر علی‌اصغر حلبی



تاریخ سیر فلسفه در اروپا (۲ جلدی)
دکتر علی‌اصغر حلبی
چاپ اول: ۱۳۸۳
لیتوگرافی: طاووس رایانه
چاپ: سارنگ
تیراژ: ۱۱۰۰ نسخه
بهای دورهٔ دو جلدی: ۹۵۰۰ تومان

دفتر مرکزی و فروش: خیابان فاطمی، خیابان ششم، پلاک ۹
تلفن: ۳ - ۸۹۷۳۳۵۱ دورنگار: ۸۹۶۸۹۹۶
صندوق پستی ۳۸۳ - ۱۳۱۴۵
Printed in The Islamic Republic of Iran

فهرست مطالب

جلد اول

جلد دوم

این کتاب را به پیشگاهِ دوستِ دانشورِ بافضیلتِ
خود جناب دکتر **محمدعلی همایونِ کاتوزیان**
استادِ صاحب‌نظر و اقتصاددانِ ایرانیِ ایران
دوستِ مقیمِ آکسفورد تقدیم می‌کنم: به یادِ
محبت‌هایِ بیکران و انسانی‌اش.

هوالحکیم

پیشگفتار

در نوشتن این تاریخ فلسفه زحمت بسیار کشیده‌ام. این زحمت تنها مربوط به ترجمه نیست، بلکه بیشتر در انتخاب متون بوده است. زیرا اگر کسی دائرةالمعارفِ فلسفه گردآوری پاوْل ادواردز را به‌دقت خوانده باشد می‌بیند با همهٔ دقّتی که در نگارش مقالات آن شده، باز هم مقالات یک دست نیستند، زیرا مثلاً مقالهٔ هگل هرچند مفید و دقیق است، ولی انصافاً مقالهٔ «هگل» در دائرةالمعارف بریتانیکا پخته‌تر و دقیق‌تر نوشته شده؛ یا مثلاً هرچند که مقالهٔ «اسپینوزا» در دائرةالمعارف بریتانیکا سودمند است، امّا مقالهٔ دائرةالمعارف فلسفهٔ پاول ادواردز عمیق‌تر و مفهوم‌تر است.

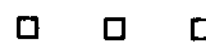
□ □ □

ــ در این کتاب بعضی اسامی آمده که نوشتن و خواندن آن‌ها با دشواری همراه است. مثلاً طوماس را باید به انگلیسی تامِس نوشت و طامِس خواند، و در بسیاری از موارد همین شیوه رعایت شده، مانند طامِس کارلایل و طامس هابز، ولیکن در موردِ طوماسِ آکوئینی، طامس متداول نشده است؛ لذا به همان صورت طوماس یاد شده. اقتصاددان معروف انگلیسی در ایران به آدام اسمیت معروف شده و حال آنکه به انگلیسی اَدِم اسمیث تلفظ می‌شود. فیلسوف ایرلندی ـ انگلیسیِ معروف در ایران به برکلی مشهور شده است، ولیکن در انگلیسی بارکلی گفته می‌شود (به‌صورتی که تقریباً باکلی تلفظ می‌شود و «راء» به صورتی پنهان به زبان می‌آید)؛ لذا اگر در تلفظ کلمات نَوَسان و اختلاف دیده می‌شود، خوانندگان بر ما ببخشایند.

□ □ □

کتاب در ایران گران نیست، ولیکن گران می‌نماید، و دلیلش این است که درآمدِ مردم ما کم است، و کتاب خواندن به تعبیر ابن‌خلدون، موضوعی «کمالی» است ولی غذا خوردن مطلبی «حاجی» است یعنی به حاجَتِ اوّلیّه مربوط است، و تا نیازِ اوّلیّه برطَرَف نشود، آدمی به موضوعِ «کمالی» نمی‌پردازد. یعنی تا تأمین (welfare=) نداشته باشد، و از تعرُّضِ دیگران در امان نباشد و امنیّت (security=) نداشته باشد، به کمالات نخواهد پرداخت. پدرانِ ما می‌گفتند: «آدمی را از چهار چیز گُزیر نباشد: نانی، خَرابی [= خانه‌یی]، خُلْقانی [= جامه‌یی] و جانانی»[1]. از قرن هجدهم چند چیز هم بر این چهارگانه افزوده شده: بهداشتِ عمومی، تعلیمِ همگانی، تربیت، و کار. فراهم ساختنِ این چند چیز برعهدهٔ هر دولتی است که متعهِّد[2] است. و در اصطلاحِ سیاست و علمِ اجتماع از آن‌ها به رفاهِ ملّی[3] تعبیر می‌شود. امروزه بر حوزهٔ کار این دولتِ متعهّد چند چیز دیگر هم افزوده شده است: دادن «سرویسِ پُستی» از آن جمله است. برخی خَدَماتِ دیگر نیز هستند که هر شهروندی در اجتماع متمدن حقّ دارد از آن‌ها برخوردار باشد که از جملهٔ آن‌ها تحصیلِ رایگان، داشتنِ جادّه، لوله‌کشیِ آب و تهیّهٔ آب آشامیدنی و... است.

من در اینجا درسِ سیاست و جامعه‌شناسی نمی‌دهم، می‌خواهم بگویم تا این «حدِّاقلّ»ها فراهم نباشد و مردم تا حدودی «پُشتْ به دیوارِ اَمْن ندهند»، خواندنِ کتاب و خریدنِ آن برای ایشان به‌آسانی مقدور نخواهد بود، و دولت و حکومتِ خیرخواه و مردمی، باید آن امور راکه «حاجی» است یعنی به نیازهایِ روزانهٔ مردم مربوط است فراهم آورد، و اگر نیاوَرْد نباید توقُّع داشته باشد که مردمْ فرهنگ‌پژوه، و کتاب‌خوان شوند، چه: «شیرین دهان به گفتن حلوا نمی‌شود» و از زمانیِ بس قدیم به عنوانِ حدیثِ معصوم به ما تعلیم داده‌اند که «هر کس معاش ندارد، معاد هم نخواهد داشت.»



این ضعیف، حدودِ بیست‌وهشت سال پیش کتابی ترجمه کردم از آلبرت آوی نویسندهٔ امریکایی که نام آن کتابِ دستی در تاریخ فلسفه[4] بود. کتاب را مرحوم اکبر زوّار مدیرِ

---

۱. عنصرالمعالی، قابوس‌نامه، ۱۲۷، سعیدِ نفیسی.

2. Committed.

3. National welfare.

4. *Handbook in the History of Philosophy* (Second Edition), by Albert E. Avey, U.S.A., 1961.

انتشارات زَوّارِ تهران چاپ کرد. و آن در سه جلد نسبةً کوچکِ رقعی بیرون آمد. در زمانِ چاپِ دو جلدِ اوّل من در ایران نبودم، و لذا در آن اَغلاطی راه یافته بود. از آن زمان تا کنون، سال‌ها مبحثِ تاریخِ فلسفهٔ غرب و مباحثِ مربوط به آن‌را در دانشگاه‌های گوناگون درس داده‌ام و آن کتاب را اصل گرفته و بهانه کرده‌ام ولی در ضمنِ آن، کتاب‌های معروف و دانشنامه‌هایِ شناخته و رساله‌هایِ منفرد را به مطالعه گرفته‌ام و مطالبِ دقیق و لطیفِ آن‌ها را بیرون کشیده‌ام و به مناسبتْ بر مطالبِ کتاب آوی افزوده‌ام. و به‌ویژه عقاید فیلسوفانی همچون هراکلیتوس، سقراط، افلاطون، ارسطو، دیوژن، سوفسطاییان، شکّاکان، رِواقیان، فلوطین، آوگوستین قِدّیس، آکم، طوماس آکوئینی، پلاگیوس، بیکن، دکارت، مالبرانش، اسپینوزا، لایب‌نیتز، لاک، هیوم، کانت، هگل، ولتر، نیچه و جز آنان را چندینِ برابرِ اصل بسط داده‌ام، و از آنچه در فرهنگ و فلسفهٔ اسلامی ـ ایرانی با مطالبِ آن‌ها مشابه بوده در پاورقی‌ها ذکر کرده‌ام و ریشه‌هایِ آن‌ها را به‌دست داده‌ام. بدین امید که شاید برایِ کسانی که به فلسفهٔ تطبیقی علاقه‌مندند سودمند باشد. و در این ضمن، به ایضاحِ مطالب و اصلاحِ بسیاری از اسامی کوشیده‌ام. و لذا امیدوارم کتاب ــ با آنکه هنوز هم ناقص و مانندِ این ضعیف پُر از عیب و آفت است ــ خواندنی و آموزنده باشد و به کارِ دانشجویانِ رشته‌هایِ فلسفهٔ محض و فلسفهٔ اسلامی بیاید. ضمناً برای آنکه حجم کتاب بسیار زیاد نشود برخی از رجال کلیسایی را که سخنانِ آنان چندان با فلسفه ارتباطی نداشت ــ به‌ویژه در بخش هفتم (۷)، کنار گذاشته‌ام. امیدوارم این کار چندان از اهمّیّتِ کتاب نکاهد. زیرا به جایِ آن شخصیت‌هایِ کم‌اهمّیّت، در روشن ساختن اندیشه‌ها و عقایدِ آنان که تاریخِ اندیشه را تنوُّع بخشیده و ترقّی داده‌اند، بسیار کوشیده‌ام. و بر خوانندهٔ اهل تأمُّل البته این معنی پنهان نخواهد ماند. و در این راه، از همکار فاضل و دوست با فضیلت خودم سرکار خانم نوشین عبدی ساوجیان بسیار مِنّت دارم که غالبِ بخش‌های این کتاب را با دقّت خاصِّ خودشان بازنویسی کردند و تذکُّراتی دادند و اصلاحاتِ مهمّی پیشنهاد کردند: «کُلُّ خیرٍ عندنا مِنْ عندها».



و در پایان بر خود واجب می‌دانم که از کوشش‌هایِ جناب آقای مهندس بهرامِ فیّاضی مدیر محترم مؤسسه و عزیزان و همکاران دیگر نشر قطره و از جمله فاضل گرانقدر و فروتن جناب آقای صفرعلی صادق‌نژاد تشکر کنم که به نشر این کتاب همّت کردند و نیز از سرکار خانم فرشته حاتمیان حقیقی ــ به‌ویژه ــ سپاسگزارم که در کار حروف‌چینی

«مَتّه به خشخاش‌گذاری»هایِ این ضعیف را برتافتند و در این راه پر زحمت رنج فراوانی را تحمُّل کردند؛ خدایِ بزرگ به همهٔ ایشان تندرستی و شادکامی عنایت فرماید: «می‌کند حافظ دُعایی بشنو آمینی بگو».

علی اصغر حَلَبیِ اردبیلی

تهران ـ مرداد ماه ۱۳۸۳ هـ. ش.

مُقدّمه

۱

فلسفه چیست؟

تقریباً در هر دانشگاه، در تمام کشورهایی که دارای دانشگاه هستند، موضوعی تحت عنوان «فلسفه» مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌گیرد و تقریباً در هر کتابخانه یا کتابفروشی بزرگی بخشی از کتب به موضوع فلسفه اختصاص دارد. امّا این «فلسفه» که در دانشگاه‌ها آموزش داده می‌شود چیست و کتاب‌هایی که به موضوعات فلسفی می‌پردازد شامل چه چیزهایی است؟ در این بخش کوشش بر آن است که پاسخی به این سؤال داده شود. ممکن است آنچه که تاکنون موضوع مورد نظر و علاقهٔ هر متفلسفی بوده است تحت عنوان فلسفهٔ «آکادمیک» نامیده شود. یعنی همان فلسفه‌یی که در بیشتر دانشگاه‌ها و تعدادی از مدارس تعلیم داده می‌شود، ولی وقتی بسیاری از مردم واژهٔ «فلسفه» را بکار می‌برند آن‌را به این معنای خاص مورد استفاده قرار نمی‌دهند. مثلاً ممکن است تاجری از فلسفهٔ کسب و کارِ آزاد گفت‌وگو کند و یا آرایشگران از فلسفه به‌عنوان روشی که آن‌ها موی مشتریان خود را اصلاح می‌کنند صحبت بمیان آورند. منظور این عده از فلسفه تقریباً بیانگر یک دیدگاهِ کلّی در مورد یک موضوع است، دیدگاهی که به نحوی آنچه را آن‌ها انجام می‌دهند تعلیل می‌کند. فلسفهٔ «آکادمیک» نیز به نوبهٔ خود متضمن دیدگاه‌های کلی است ولی در سطحی به مراتب بالاتر و به همین خاطر است که در مؤسسات آموزش عالی فلسفه جایگاه خاصی برای خود کسب کرده است.

نظر به تعلق خاطری که شخصاً به فلسفهٔ «آکادمیک» دارم ــ پس از این با حذف کلمهٔ

آکادمیک، تنها از واژهٔ فلسفه استفاده می‌کنم. پس باید پرسید فلسفه چیست؟ نظر به قدمت طولانی این کلمه و برای اینکه اکنون فهم درستی از آن داشته باشیم نیاز است تا حدودی با چگونگی کاربرد این کلمه و کلمات مرتبط با آن آشنا شویم. از آنجا که ریشهٔ این کلمه از زبان یونان باستان گرفته شده است بهتر است از همانجا شروع کنیم. فیلوسوفیا به شکل تحت‌اللفظ به معنای دوستداری دانش است. امّا یونانیان از کلمهٔ دانش یا «سوفیا» چه برداشت و دریافتی داشتند؟ برای بسیاری از آن‌ها آنچه فیلسوف جست‌وجو می‌کرد دانش شمرده می‌شد. مثلاً، آنگاه که سولون قانون‌گذار معروف، یونان را به قصد سفر ترک کرد تا به اصطلاح امروزی‌ها اندیشه‌هایش را بپروراند این‌کار او نوعی «فلسفیدن» محسوب می‌شد. یکی دیگر از مردان سیاسی یونان متعلق به یک نسل بعد از سولون، پریکلس این نکته را وقتی‌که دستور داد تمامی شهروندان آتنی ملزم به یادگیری فلسفه می‌باشند، به‌خوبی نشان می‌دهد. امّا علاوه بر این معنای وسیع، فلسفه معنای محدودتری نیز داشته است که در این معنای خاص تنها تعداد معدودی را می‌توان فیلسوف شمرد، و این همان معنایی است که به بحث ما مربوط می‌شود. برای دریافتن این معنای خاص از فلسفه اجازه بدهید به سراغ کسی برویم که آراءِ او مَثَل بارز یک فیلسوف دانسته می‌شود؛ یعنی سقراط. بسیاری از مردم وقتی‌که به سقراط می‌اندیشند از او به عنوان کسی که بنیاد فلسفه را پی‌ریخته است یاد می‌کنند. کسی که به اِطراف و اکناف شهر آتن تردُّد می‌کرد و سؤالات نامربوطی از افراد متشخّص آتن می‌پرسید و با نشان دادن اینکه آنان فاقد علم و معرفتند ادعاهای آنان را فاش می‌ساخت. تصویری که از سقراط در دست داریم چندان دور از حقیقت نیست ولی کامل هم نیست. برای کامل کردن شخصیت او باید اهدافی که در پشت سؤالات او پنهان است مورد بررسی قرار گیرد. البته تعیین و ارزیابی آن‌ها کار چندان ساده‌یی نیست، زیرا خود سقراط هیچ نوشته‌یی از خود برجای نگذاشته است. اطلاع و آگاهی ما از آراءِ او کاملاً وابسته به گزارش‌هایی است که دیگران بدست داده‌اند. با این‌حال آنچه دیگران در این خصوص نوشته‌اند به‌ویژه افلاطون که شخصاً سقراط را می‌شناخت و نیز بزرگ‌ترین شاگرد افلاطون یعنی ارسطو این امکان را به ما می‌دهد که منظور نظر سقراطِ را به‌صورت قابل قبولی دریابیم. حال بیاییم تنها آنچه که بر اساس آن سقراط دیگران را مورد پرسش قرار می‌داد و آن‌ها از پاسخ درمی‌ماندند مورد بررسی قرار دهیم. البته سقراط هیچ‌گاه توانایی انسان‌ها را جهت ارائهٔ پاسخ‌های درست به سؤالات خود مورد تردید

قرار نداد. سؤالاتی نظیر: «آیا این عمل غیر دینی و نامقدّس است؟»، «آیا این مرد شجاع است؟» و «آیا این فعل یا عمل به یک شخص خویشتن‌دار تعلُّق دارد؟»

اعتراضات سقراط به دیگران از این امر ناشی می‌شد که اگر آنان مورد پرسش قرار می‌گرفتند: «تو برای پاسخ گفتن به این سؤالات چه دلیل داری؟» و یا «بر اساس کدام قابلیت یا فضیلت این عمل غیردینی یا نامقدس است، این مرد شجاع است و آن یک خویشتن‌دار؟» افرادی که مورد پرسش قرار می‌گرفتند درواقع پاسخ درستی برای این سؤالات نداشتند. دانش دقیقی از این نوع که سقراط در اندیشه داشت حائز کمال اهمیت بود. دو نسل بعد از ارسطو منظور نظر سقراط را با ذکر این نکته که سقراط به‌دنبال تعاریف بود توصیف کردند. بسیاری از فیلسوفان جدید ممکن است بگویند که سقراط در پی تحلیل درستی از مفاهیم بود البته ما مجدداً به این مفهوم تحلیل برخواهیم خورد. چنانچه این مفهوم بخواهد اقناع کننده باشد باید دارای وضوح معنایی بیشتری باشد، ولی به هر معنایی که می‌خواهد باشد آنچه مهم است این است که بر اساس آن می‌توانیم دلیل قاطعی برای فیلسوف نامیدن سقراط داشته باشیم هرچند این همان کاری است که سایر فلاسفه نیز انجام داده‌اند و هنوز هم انجام می‌دهند. از هدف کنکاش سقراط سخن بمیان آوردیم. بد نیست از روش او نیز یاد کنیم. اصطلاح «روش سقراطی» که در فرهنگ لغات نیز وارد شده است به معنی «روش توأم با پرسش و پاسخ» است و این بدان معنا نیست که هر مجموعه‌یی از پرسش‌ها و پاسخ‌ها مانند آن چیزی باشد که سقراط انجام داده است. وجه تمایز پرسش‌های سقراطی در این حقیقت نهفته است که آن‌ها مستقیماً به منظور آشکار ساختن این امر طرح می‌شده‌اند که فرد مورد پرسش بتواند دلایل اقناع‌کننده‌یی برای آنچه که مدعی دانستن آن است ارائه نماید. در یک کلام روش توأم با پرسش و پاسخ سقراط روشی است برای استدلال. البته این روش تنها روش ویژهٔ فیلسوفان نبود. به‌عنوان مثال افلاطون گاهی از شیوهٔ استدلالی معروف به برهان خُلف (*Reductio AD Absurdum*) که مورد استفادهٔ ریاضیدان‌های یونانی بود بهره می‌برد. ولی نکته اینجاست که او استدلالاتی بکار می‌برد و هدف از این استدلالات این بود که بیان روشن و مقنعی از مفاهیم دین‌داری، شجاعت و خویشتن‌داری ارائه نماید. از این جهت‌ها خود سقراط یک نمونهٔ تمام‌عیار بود. آوردن استدلال و تحقیق و بررسی این مفاهیم است که عیار یک فیلسوف را نشان می‌دهد. در ابتدای این بحث گفتیم که فلسفه بیش از بیان چند دیدگاه

کل است و امیدوارم آنچه در خصوص کنکاش‌های سقراط آورده‌ام گواه صادقی بر این «بیشی» باشد. هرچند سقراط فیلسوف بزرگی بود ولی علایق فلسفی او محدود بود و به آنچه که امروز فلسفهٔ اخلاق خوانده می‌شود علاقه‌مند بود. اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم او به این مسأله دلبسته بود که شرح درستی از آنچه که یونانیان فضایل انسانی می‌نامیدند ارائه دهد. همچون دین‌داری، شجاعت و خویشتن‌داری. امّا متفکران یونانی پیش از سقراط به مسایل فلسفی از نوعی دیگر توجه داشتند و در این باره برای اطلاعات مختصری که در مورد فیلسوفان اولیهٔ یونان در اختیار داریم به ارسطو مدیون هستیم. نخستین کتاب متافیزیک شامل ارزیابی آراءِ فیلسوفان نخستین یونان است. در این مسیر ارسطو توجه می‌دهد که این فیلسوفان به جهان طبیعت «چون یک کل» می‌نگریستند یعنی آن‌چیزی که ابداً مورد علاقهٔ سقراط قرار نداشت. عبارت «چون یک کل» مؤید این است که آنان به این یا آن شیء یا رویداد خاص نظر نداشتند، سؤالات آن‌ها معطوف بود به یک ویژگی کلی‌تر. تعدادی از آن‌ها می‌پرسیدند که در تحلیل آخر اشیاء از چه چیزی ساخته شده‌اند. به‌عنوان مثال: این صندلی از چوب ساخته شده است. امّا آیا خود چوب صورتی از چیزی است که اساسی‌تر است؟ عده‌یی نیز می‌پرسیدند آیا حقیقةً تنها یک چیز است که وجود دارد؟ پس به این معنا کثرت نباید بیش از یک امر موهومی باشد. قبلاً خاطرنشان ساخته‌ایم که این سؤالات متعلق به فلسفه است ولی این گفته می‌تواند مورد اعتراض و مخالفت قرار بگیرد و کسی بگوید: سؤال «اشیاء از چه چیز ساخته شده‌اند؟» مربوط به حوزهٔ دانشمندان علوم طبیعی است. لذا متذکر می‌شویم که متفکران یونانی مورد بحث یعنی تالس، آناکسیمندرس، آناکسیمِنس، در کتاب‌هایی هم که مربوط به علم در یونان باستان است ظاهر می‌شوند. ارسطو به نوبهٔ خود هیچ فرقی میان فلسفه و علوم طبیعی قایل نبود. برای او علوم طبیعی شعبه‌یی از یک نظام وسیع‌تر یعنی فلسفه بود مع‌الوصف، او متذکر شده است که فیلسوفان اولیه به پژوهش‌هایی پرداخته بودند که موضوع تحقیقات دانشمندان علوم طبیعی نبود، بدین معنی که آن‌ها در جست‌وجوی چیزی اصولی‌تر بودند یعنی مبادی اولیه یا علل نخستین. ارسطو نیز برای همین جست‌وجو «فیلسوف اول» یا «معلم اول» نام گرفت و این اصطلاح دست‌کم تا قرن هفدهم باقی ماند، ولی پس از آن اصطلاح متافیزیک جایگزین آن شده است.

فعلاً جای بحث مشروح‌تر در مورد آراء ارسطو از شاخه‌های فلسفه نیست. آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که فیلسوفان بعدی از این آراء چه چیزی ساخته‌اند. برای

فیلسوفان کاتولیک قرن سیزدهم ارسطو به مثابهٔ مهمترین فیلسوف [*The Philosopher*] شناخته شده بود و بر اساس مطالعاتی که در مورد ارسطو انجام گرفته بود بر آن شدند تا فلسفه را به سه بخش تقسیم نمایند: متافیزیک، فلسفهٔ اخلاق و آنچه فلسفهٔ طبیعی خوانده می‌شد، یعنی همان علوم طبیعی. این قسم تقسیم‌بندی عمیقاً مورد قبول قرارگرفت و تثبیت شد. درواقع آنچنان عمیق که حتی پس از حملاتی که در قرن هفدهم بر ارسطو وارد گردید توانست کماکان خود را حفظ نماید. ممکن بود متفکران قرن هفدهم این‌گونه بیندیشند که علوم ارسطویی فاقد ارزش است، مع‌الوصف در این مطلب که همراهِ با علوم برایِ فلسفه نیز جایی باید باشد با ارسطو موافقت داشتند. همچنین در این مورد نیز با او هم‌عقیده بودند که مابعدالطبیعه یک دانش بنیادی است که در آن اصول و علل اولیه مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد. دانشوری که به مسایل مابعدالطبیعی التفاتی نداشت نمی‌توانست تحقیقات خود را تا آنجا که میسر بود به پیش برد. و تنها یکی از برجسته‌ترین نمایندگان علم جدید یعنی رنه دکارت بود که توانست با قدرت هر چه تمامتر این طرز تلقی از سرشت فلسفه را از کار بیندازد. دکارت گفت: «فلسفه چون درختی است که ریشه‌اش مابعدالطبیعه و تنه و شاخه‌هایش علوم مختلف‌اند». هر چند دکارت با آرای ارسطوییان در مورد تقسیمات اصلی فلسفه و چگونگی ارتباطشان با یکدیگر موافق بود ولی توانست در فلسفه آرایِ تازه‌یی وارد کند که می‌توان گفت و (باید گفت) که فلسفهٔ جدید با او شروع می‌شود. برای دکارت نیز فلسفه کماکان جست‌وجو برای شناختن است با این تفاوت عمده که او روش خاصی از آگاهی را به کار بست که بسیار سختگیرانه بود و این روش او را تا آنجاکشاند که بگوید دلایلی که بسیاری از مردم برای مدلل ساختن دانسته‌های خود می‌آورند به اندازهٔ کافی مفید فایده نیست. ملاک دکارت (*Criterion*) برای رسیدن به شناخت بسیار ساده بود. برای اینکه چیزی شناخته شود، آن چیز باید به گونه‌یی باشد که ذهن نتواند در آن شک کند و یا بالعکس چیزی که ذهن به عنوان عاملی عقلانی *Rational Agent* بتواند در آن شک کند نمی‌تواند مورد شناسایی قرار گیرد. دلایل دقیقی که دکارت این ملاک را از آن‌ها اقتباس نموده است هنوز هم در بین پژوهشگران محل نزاع است و بحث از آن‌ها ما را از تحقیق فعلی بسیار دور خواهد ساخت، هرچند محتمل به‌نظر می‌رسد مواردی که در پی می‌آید بر او اثر گذاشته باشد. نخست بیاییم و طبیعت شک را مورد لحاظ قرار دهیم. یا دقیق‌تر بیاییم ببینیم شک کردن نسبت به آنچه که هست یا بوده است یا خواهد بود چیست؟ برای راحتی کار «آنچه را که

مورد شک قرار می‌گیرد» به اختصار (P) می‌نامیم و اینک ذکر این جمله که «من شک می‌کنم که P محقَّق است» راهی است برای بیان یک هشدار. ممکن است کسی تا گفتن این مرحله پیش نرود که: «این خطا است که P محقق است» ولی کسی هم ممکن است بگوید یا به‌طور ضمنی یادآور شود که دلایل تحقق P چندان کافی نیست و این امکان را که تحقق p ممکن است خطا باشد در نظر بگیرد. حال در نظر بگیرید کسی ــ هر کسی که می‌خواهد باشد ــ مدعی دانستن این است که P برقرار یا محقق است و نیز در نظر داشته باشید که برقراری P امکان دارد مورد شک باشد. جواب دکارت این است که در چنین وضعی آن شخص نامعین فاقد دانشی است که می‌پندارد آن‌را در اختیار دارد و استدلالش ممکن است چنین باشد: در این موافقم که برقراری یا تحقق P می‌تواند مورد شک واقع گردد و این مطلب بیانگر آن است که برقراری P می‌تواند نادرست باشد. حال فرض نمایید در یک زمان کشف شد که برقراری P نادرست است در چنین حالتی تمام آنچه را به یقین می‌توان گفت این است که آن شخص نامعین به اشتباه معتقد به برقراری P بوده است. بدین ترتیب اگر کسی واقعاً بداند که P برقرار است، این حکم باید به گونه‌یی باشد که برای کس دیگری در زمان دیگری ممکن نباشد نادرست بودن این حکم را اثبات نماید، یعنی هیچ امکانی برای نادرست بودن حکم کسی وجود نداشته باشد. این نظریه که علم باید سخت اقناع‌کننده باشد تا حدی به‌نظر سختگیرانه و انتزاعی می‌رسد امّا در حقیقت ثمرات زیادی را به بار آورده است. حال آیا این ثمرات تا چه حد خوب و شیرین بوده‌اند موضوع دیگری است. دکارت با در اختیار داشتن این سلاح آماده شد تا کشف نماید چیزهایی را که پیش از این فکر می‌کرد می‌داند درواقع نمی‌دانسته است. سؤال اصلی این بود: «در مورد هر آنچه که هست چه می‌دانم؟» و در جریان این بررسی‌ها دریافت که بسیاری از چیزها که ادعای دانستن آن‌ها می‌شود بر پایهٔ نامطمئنی قرار دارد. به‌عنوان مثال در نظر آورید کسی مدعی شناخت وجود اشیاء مادی باشد ولی اساس آگاهی او بر گواهی حواس نهاده شده باشد در مورد همچو شخصی دکارت به‌طورِ قطع می‌گوید که او فاقد علم است زیرا می‌تواند در اشتباه باشد.

بشر همواره دستخوش توهّمات است. او دارای رؤیاهای خود است. در اینجا اهمیت دارد که دکارت مورد سوء فهم قرار نگیرد. او نمی‌گوید که وجود اشیاء مادی قابل شناخت نیست، بلکه منظور نظر او این است که اگر چیزی مورد شناخت قرار می‌گیرد باید خارج از دایرهٔ شک باشد. درواقع، دکارت هرچند بسیاری از دلایل مدعی شناخت را بدور می‌اندازد

ولی معتقد است چیزهای زیادی وجود دارند که او درمورد هستی آن‌ها دانش قطعی دارد. یکی از آن چیزها وجود خود اوست به عنوان موجود اندیشنده و دلیل او بر این امر این است که او به وجود خود مادام که به آن می‌اندیشد نمی‌تواند شک کند چرا که اندیشیدن حاکی از وجود یک اندیشنده است. و این مطلب را دکارت در جملهٔ مشهور خود می‌اندیشم پس هستم ــ Cogito Ergo Sum ــ درآورده است. آیا این من که اندیشنده به وجود آن یقین یافته است چیست؟ دکارت پاسخ می‌دهد که این «من» یک بدن مادی و فیزیکی نیست، زیرا پیش از اینکه در مورد اشیاء مادی کسب یقین نمایم به وجود خودم به‌عنوان یک جوهر اندیشنده یقین حاصل کرده بودم بنابراین باید دایرهٔ «هستم» (=Sum) جملهٔ «می‌اندیشم پس هستم» (=Cogito Ergo Sum) را به «هستم به عنوان یک اندیشنده» (= Sum res Cogitans) بسط دهیم. دکارت معتقد است هر موجود اندیشنده دارای مفاهیم یا تصوراتی است که او آن‌را «ایده» نامیده است. سابقهٔ این اصطلاح فلسفی تا افلاطون پیش می‌رود، هرچند در دکارت این مفاهیم در معنای تاریخی خود بکار نرفته است، زیرا او تصریح دارد آن‌ها را در مفهوم جدیدی بکار برده است. برای او این مفاهیم «تصویر اشیاء» می‌باشند. چنین مفاهیم تنها به فردی اختصاص دارد که دارای آن‌ها است و آن فرد نمی‌تواند در مورد آن‌ها در خطا باشد (البته مراد مؤلف از بین سه قسم از مفاهیم، مفاهیم فطری می‌باشد) برای روشن ساختن این مطلب در نظر آورید که من جانب خاصی را نگاه کرده بگویم: «بر اساس آنچه بر من ظاهر است، گربه‌یی روی صندلی‌ام قرار دارد.» همان‌گونه که ملاحظه شده است در این مورد هم دکارت احتمالاً می‌گفت که من نمی‌توانم ادعای دانستن نمایم، زیرا تنها بر اساس شواهد حسّی گفتن اینکه گربه‌یی روی صندلی‌ام نشسته است می‌تواند نادرست باشد ولی هیچ شکی در این وجود ندارد که قرار داشتن گربه روی صندلی‌ام تنها بر من نمودار می‌شود. و این نحو ادعا نمی‌تواند دچار خطا شود؛ یعنی دکارت ممکن بود بگوید: می‌دانم که تصویری از گربه در ذهن دارم به‌علاوه می‌دانم که ویژگی‌های این مفهوم چه هستند و می‌دانم آنچه بر من نمودار شده است چیزی است به شکل و به رنگ گربه و این تنها یک تصویر است از آنچه دکارت به‌عنوان یک مفهوم در نظر داشته است. نکتهٔ قابل توجُّه اینکه مفاهیم تنها شامل ادراک حسی نمی‌باشند. دکارت استدلال کرد هر گاه ما می‌اندیشیم یا هر زمان تصمیم به انجام کاری می‌کنیم مفاهیم بر ما ظاهراند و ما در مورد آن‌ها هیچ‌گاه دچار اشتباه نمی‌شویم. اکنون می‌توان این مطلب را که چرا دکارت عصر جدیدی را در فلسفه گشوده است بهتر دریافت.

با تصریح در اینکه آنچه را که می‌دانیم چیزی است که نمی‌توانیم درمورد آن شک کنیم دکارت سعی کرد هستی و ماهیت اشیاء طبیعی را مورد بررسی قرار دهد و راه حل این مسأله نیازمند مراجعه به مفاهیمی بود که دکارت از آن‌ها سخن می‌گفت. بدین ترتیب فیلسوفان پس از دکارت این عقیده را اتخاذ نمودند که باید چیزهایی را مورد اعتنا قرار داد که در هستی و ماهیتشان هیچ شکی وجود نداشته باشد. آن‌ها نیز پذیرفتند که باید راهی را کشف کرد که در آن این‌گونه مفاهیم با جهان خارج ارتباط پیدا کنند و با شناختن این جهان است که ما مفاهیم خاص خود را بکار می‌اندازیم. به عبارت دیگر آن‌ها نه تنها به خود مفاهیم نظر داشتند بلکه همچنین به فعالیت‌های ذهن نیز توجه داشتند. امّا این فعالیت‌ها نیز مانند عملکردهای خود مفاهیم امری درونی و باطنی بود. در این طرز تلقی از نقش فلسفه، بسیاری از فیلسوفان پس از دکارت سهیم بودند همچون فیلسوفان مهم سدهٔ هجدهم نظیر، لاک، بارکلی، هیوم و کانت. فلسفه پس از آن به نوعی روانشناسی بدل گشت یعنی مطالعهٔ مفاهیمی که در ذهن وجود دارند و نیز مطالعهٔ طرقی که ذهن بر مفاهیم خود عمل می‌نماید و این به آن معنا نیست که پرسش‌های کهن بدون اهمیت تلقی شده باشند، زیرا فیلسوفان کماکان به تحلیل مفاهیم و مسایل عقلانی می‌پرداختند. آن‌ها همچنان قوت و ضعف دلایلی را که مردم برای اظهارات خود می‌آوردند مورد چندوچون قرار می‌دادند. وجه تمایز در این واقعیت نهفته بود که این مباحثات دیگر با نوعی فلسفهٔ روانشناسانه مرتبط گشته بود یک علم روانشناسانه که در آن هیچگونه آزمایشی در کار نبود، اما علمی بود که انسان‌ها قادر بودند خود را در آن ببینند. تنها در قرن بیستم بود که این طرز تلقی از فلسفه دور انداخته شد. در نیمهٔ اول قرن نوزدهم احساسات شورانگیزی از طغیان در مقابل این جریان بوجود آمد. این طغیان مربوط به نوع خاصی از مابعدالطبیعه در آلمان بود که توسط هگل به اوج خود رسید. کسی که آثار اصلی‌اش مابین سال‌های ۱۸۰۷ تا زمان مرگش به سال ۱۸۳۱ به چاپ رسید. هگل معتقد بود که هر چیزی ذهن است نه ماده، و ذهن نه آن‌گونه است که دکارت و لاک می‌پنداشتند، و نه مجموعه‌یی از ادراکات، آن‌طور که بارکلی می‌اندیشید، بلکه تنها ذهن و فقط یک ذهن وجود دارد. هگل بسیار صریح می‌گفت: ایده در نهایت خود ممکن است به غایت وحشی و رام نشدنی به‌نظر برسد، امّا درواقع شامل یک معنای درست می‌باشد. هگل می‌کوشید تا این نظر را که فلسفه بررسی اشیاء و فعالیت‌های منفرد و شخصی است به کنار

نهد و به جای آن، او فلسفه را مطالعهٔ گونه‌های اندیشیدن می‌دانست که گاهی درخصوص تمام گروه‌های انسانی است و گاهی تمام جامعه و هیچ‌چیز خصوصی و شخصی در این میان یافت نمی‌شود. هگل استدلال می‌کرد که این طرق اندیشیدن یکی جدای از دیگری وجود ندارد بلکه آن‌ها به‌هم مرتبط‌اند به‌طوری‌که هر یک از آن‌ها سعی در اصلاح کاستی‌های دیگران دارد؛ تا اینکه یکی از این راه‌ها به مرتبه‌یی برسد که تمامی خطاها رفع گردند و فکر انسان یک کل عقلانی واحد را شکل دهد. کار فلسفه ظاهر ساختن ساختاری است که تحت این جریان مداومِ تصحیح دیدگاه‌های نادرست قرار دارد. به‌واسطهٔ ارتباطی که فلسفه با ساختار اندیشه دارد، هگل اظهار می‌داشت فلسفه همانا منطق است. اما او همچنین مُصرّ بود که فلسفه به‌طور ذاتی با راهی که اندیشه در آن گسترش می‌یابد مرتبط است. کوتاه سخن اینکه فلسفه ذاتاً تاریخی است. ممکن است کسی این نظر هگل راکه اندیشه در مرتبهٔ نهایی گسترش خود به یک عقلانیت کامل منتهی می‌شود به دیدهٔ شک بنگرد. گذشته از این اصرار هگل به اینکه فلسفه نوعی منطق است شاید زیاده‌روی به‌نظر آید؛ همچنین این گفتهٔ او که فلسفه یک بررسی تاریخی است. متأسفانه مواضع فلسفی هگل در باب ماهیت واقعیت، مخالفان او را از درک اهمیت سخنان وی در مورد ماهیت فلسفه نابینا ساخته است، و نتیجه آن شد که حملهٔ هگل به این طرز تلقّی از فلسفه که مطالعهٔ اشیاء و فعالیت‌های منفرد شخصی است پس از مرگ وی مورد تجدیدنظر قرار گرفت. حملهٔ جدید در ابتدای قرن بیستم و از سوی فیلسوفان مخالف هگل آغاز شد. کسانی‌که مشترکاً با تلقی متفاوتی از فلسفه به‌هم پیوسته بودند. بدین معنی که وظیفهٔ فیلسوف را صرفاً تحلیل می‌دانستند. در بریتانیا برتراند راسل و جورج ادوارد مور[1] رهبری حمله به اندیشه‌های هگل را به‌عهده گرفتند. از بین این دو تن احتمالاً مور پیوستگی با این اندیشه داشت که کار فلسفه را تحلیل می‌شمرد. امّا کسی که اهمیت بیشتری در این موضوع داشت لودویک ویتگنشتاین بود. کسی که یک چندی زیر نظر راسل به مطالعه پرداخت. شاید بیش از هر کس دیگری ویتگنشتاین بود که فیلسوفان را وادار ساخت به ماهیت فعالیت‌های خود بیندیشند. نخستین اثر مهم او تحت عنوان **رسالهٔ منطقی ـ فلسفی** در سال ۱۹۲۱ در آلمان به چاپ رسید و ترجمهٔ انگلیسی آن یک سال **بعد** منتشر گردید. وی متوجه نشد که فیلسوفان با یک مسألهٔ جدید روبه‌رو هستند و یا می‌توان

1. Moore. G.E.

گفت با یک بحران جدید. این بحران می‌بایست با رشد سریعی انجام شود و استقلال رو به فزونی علوم طبیعی را همراهی نماید. قبلاً تذکر داده‌ایم که علم برای چند قرن شاخه‌یی از فلسفه به‌حساب می‌آمد و گمان می‌رفت ارائهٔ بنیاد آنچه دانشور *Scientist* انجام می‌داد به عهدهٔ فیلسوف است هرچند به‌طور روزافزون دانشوران نیازی به فلسفه احساس نمی‌کردند. آن‌ها روش‌های خاص خود را برای کسب معرفت از واقعیت داشتند و این روش‌ها را خود بسنده می‌انگاشتند. پس برای فیلسوف دیگر چه چیز باقی‌مانده بود. در «رساله»، ویتگنشتاین استدلال آورد که: فیلسوفان باید تمام ادعاها را که منجر به اظهارنظر در باب سرشت واقعیت می‌شد رها کنند یعنی باید متافیزیک را رها سازند. تنها راه دریافتن چگونگی اشیاء به کمک علوم طبیعی میسر است. درواقع تنها اظهارات علوم طبیعی است که چیزی برای گفتن دارد. نیز رها ساختن فکری که بر اساس آن فلسفه نوعی روانشناسی به‌حساب می‌آمد ضروری بود (روانشناسی به عنوان وارسی امور و اشیاء منفرد و شخصی). به اعتقاد او فلسفه جزو علوم طبیعی نمی‌باشد و نه تنها دیگر کاری با روانشناسی بلکه با هیچ علم دیگری ندارد. با این همه، باید پرسید فلسفه چیست؟ پاسخ او این است که فلسفه یک فعالیت است و این فعالیت روشنگری افکار و اندیشه‌ها می‌باشد. این روشنگری اندیشه‌ها عموماً تحلیل یا تحلیل فلسفی نامیده می‌شود و خود از نیاز به روشنگری به‌وجود می‌آید. مسأله این است که شفافیت و وضوح در حَدِّ خود یک موضوع نسبی است، یعنی چیزی که برای کسی دارای روشنی و وضوح است ممکن است برای دیگران چندان واضح و روشن نباشد. برای ویتگنشتاین و سایر فیلسوفان تحلیلی شفافیت و وضوح امری مطلق است. این فیلسوفان معتقد بودند که زبان متعارف غالباً ساختار افکار ما را پنهان و مخفی *Disguise* نگاه می‌دارد (یادآور این کلام معروف: المرء مخبوء تحت لسانه) به عنوان مثال آنچه را که «قضایای کلّی» نامیده می‌شود در نظر بگیرید: تمام یونانیان انسان هستند، برتراند راسل استدلال کرده است که این جمله گمراه کننده است زیرا این حس را در انسان برمی‌انگیزاند که با این حکم می‌خواهد بگوید یونانیان موجود هستند. به عبارت دیگر راسل می‌گوید: اگر قضیه برای هر x ـــ چنانچه x یونانی باشد ـــ آنگاه x انسان است. برای دریافتن اینکه راسل درست می‌گوید **یا** نه کافی است دریابیم که قصد او از این کار چه بوده است یعنی شفاف کردن آنچه زبان متعارف گنگ و مبهم باقی می‌گذارد از طریق ترجمهٔ زبان متعارف به زبانی که قابلیت منطقی داشته باشد. ویتگنشتاین به نوبهٔ خود معتقد بود که ما هنوز فاقد یک چنین زبانی هستیم

مع‌هذا کاربُردِ این زبان با یک قابلیت منطقی امکان‌پذیر می‌باشد. منطق‌دانان بزرگی چون راسل و فرگه[1] در مورد بنیادهای این زبان کارهای ارزشمندی انجام داده‌اند. منطق آن‌ها و یا شکل پیشرفتهٔ آن ممکن است ساختار چنین زبانی را مهیا نماید. از آنچه گفته‌ام برمی‌آید که زبان نقش مهمی را در مفهوم فلسفه‌یی که رسالهٔ منطقی ـ فلسفی حاکی از آن است بیان می‌دارد. ویتگنشتاین درواقع ملاحظه نمود که هر فلسفه‌یی خود نقدی است برای زبان. این نظریه فلسفهٔ قرن بیستم را تحت نفوذ خود داشته است، هر چند دور از واقع خواهد بود اگر تصور نماییم که این تنها پاسخ به این عقیده است که فلسفه با آنچه در ذهن وجود دارد و اتفاق می‌افتد مرتبط است و نباید از جنبشی که تأثیر گسترده‌یی در فرانسه، آلمان، ایالات متحده داشته است یعنی جنبش پدیدارشناسی بی‌توجه بود. این نحله نام خود را به ادموند هوسرل (۱۹۳۸ـ ۱۸۵۹) مدیون است. هوسرل به‌طور کلی می‌اندیشد که بررسی و تحقیق در مورد پدیدار به معنی کنش‌های آگاهی و وجدان و متعلقات بی‌واسطهٔ آن‌ها کار فیلسوف است. چنین پدیداری می‌تواند شناخته شود آن‌هم شناختی اطمینان‌بخش. و این مطلب ظاهراً شبیه همان چیزی است که دکارت در مورد مفاهیم یا «ایده»ها گفته بود، اما هوسرل منکر این بود که فلسفه را به روانشناسی برگرداند. او می‌گفت: آنچه مورد شناخت قرار می‌گیرد مفاهیم یا «ایده‌ها» در معنای دکارتی آن نیست، بلکه ذوات هستند و این‌ها برای اندیشنده حاصل می‌شود. منتقدان مخالفت خود را به جهت شفاف و واضح نبودن آنچه که این ذوات را شامل می‌شود اظهار نمودند و اینکه چرا باید هستی و وجود آن‌ها را فرض نمود. به هرجهت، علی‌رغم تمام ضعف‌های احتمالی، فلسفهٔ پدیدارشناسی تأثیر شگرفی بر فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم داشته است. و شاید اهمیت آن نیز در همین باشد. قبلاً اشاره کرده‌ایم این عقیده که فلسفه تنها تحلیل زبان است چه نفوذ پردامنه‌یی بر فلسفهٔ این قرن نهاده است. امّا خود این پرسش که تحلیل چیست پاسخ‌های گوناگونی را در پی داشته است. عده‌یی از فیلسوفان این قرن به‌عنوان مدافعان سخت این نظریه که فلسفه ذاتاً تحلیل زبانی است در دههٔ ۱۹۳۰ گرد هم آمده نام «حلقهٔ وین» را بر خود گذاشتند. ولی بیشتر تحت عنوان پوزیتویست‌های منطقی مشهور بودند. آن‌ها عقاید ویتگنشتاین را مورد بحث قرار می‌دادند و عقایدشان در مورد نقش و ماهیت فلسفه اختلاف چندانی با آنچه در رسالهٔ منطقی ـ فلسفی

---

۱. گوتلب فرِگه (Gottlob Frege) [۱۹۲۵ـ۱۸۴۸] ریاضی‌دانِ منطقی آلمانی.

ارائه شده بود نداشت. آن‌ها با ویتگنشتاین موافق بودند که مابعدالطبیعه به‌عنوان چیزی بی‌معنی و مهمل باید کنار گذاشته شود و نیز کار فیلسوف شفاف کردن و تحلیل است. همچنین موافق بودند که این تحلیل شامل ترجمهٔ جملات زبان متعارف است به یک زبان با قابلیت منطقی و اینکه ساختار این زبان که وجه عمدهٔ آن صحبت کردن است توسط منطق جدید پی‌ریزی شده است. در حالی‌که ویتگنشتاین خود از موضوع محتویات این زبان با قابلیت منطقی گریزان بود. پوزیتویست‌های منطقی اظهار می‌کردند که این زبان باید شامل جملاتی باشد که ثبت‌کنندهٔ مشاهدات واقعی و ممکن باشد. آن‌ها استدلال می‌کردند یک قضیه دارای معنی حقیقی و واقعی است اگر و تنها اگر بتواند به‌واسطهٔ حواس قابل تصدیق یا تحقیق باشد و این سلاح اصلی آن‌ها در مقابل طرفداران مابعدالطبیعه بود. البته این تلقی از ماهیت فلسفه بعدها تغییر یافت، به‌ویژه پس از انتشار کتابِ دیگری از ویتگنشتاین به‌نام تحقیقات فلسفی که پس از مرگ او در سال ۱۹۵۳ بچاپ رسید. ویتگنشتاین آرایی را که قبلاً در رساله خود آورده بود مورد نقد و بررسی قرار داد و در خلال این بررسی‌ها نظریهٔ جدیدی را در باب ماهیت و نقش فلسفه طرح کرد. این نظریه مرتبط بود با تئوری جدید در باب ماهیت معنا.

ویتگنشتاین در رساله گفته بود معنای هر کلمهٔ اصلی یعنی آنچه او آن‌را «اسم» می‌نامید، برای مسمای خود در حکم یک عین Object است. در تحقیقات فلسفی این نظریه کنار گذاشته شد. پرسیدن معنای یک کلمه پرسیدن در مورد ذات و ماهیت آن نیست، بلکه پرسیدن در مورد احکام و قواعدی است که آن کلمه مطابق آن‌ها بکار می‌رود. ویتگنشتاین گفته است معنای یک کلمه کاربرد آن کلمه در زبان است. البته مراد از زبان مثلاً زبان انگلیسی یا فرانسه نیست، بلکه زبان، در معنایی است که بشود گفت زبان نجاری زبان بنایی یا آشپزی و به همان شکل شامل زبان‌های انتزاعی‌تر می‌شود، مانند زبان فیزیک که به صورت مشروح‌تر در فصل دوم کتابِ او مورد بحث قرار گرفته است. آنچه این مطلب را مهم می‌کند ارتباط آن با نظریهٔ جدید در باب ماهیت فلسفه است. تاکنون دیده‌ایم که هم برای ویتگنشتاین به‌عنوان صاحب رساله و هم پوزیتویست‌های منطقی وظیفهٔ دشوار تحلیل فلسفی ترجمهٔ مطالب زبان متعارف است به یک زبان آرمانی. امّا برای ویتگنشتاین در تحقیقات فلسفی چیزی به‌نام زبان آرمانی وجود ندارد. او گفته است: «هر جمله‌یی در زبان همان‌گونه که هست درست است». پس کار فیلسوف چیست؟ در ابتدای قرن هجدهم اسقف بارکلی، استدلال کرد که

«بسیار یا حتی تمام مسایلی که فیلسوفان آزموده‌اند خود آفریده Self- Created هستند». «ما ابتدا گرد و خاک می‌کنیم و بعد شکایت داریم که نمی‌توانیم ببینیم.» این جمله شعاری است برای فلسفه از نظرگاه کتاب تحقیقات فلسفی. ویتگنشتاین دلیل می‌آورد که «مسایل فلسفی هنگامی پدید می‌آیند که انسان در خصوص قواعدی که حاکم بر کاربرد کلمات است بیاندیشد و به‌واسطهٔ یک تصویر نادرست از کارکرد زبان منحرف شود.» این‌چنین است که پیچیدگی فلسفی با معضلات فلسفی حاصل می‌آید و کار فیلسوف پرده برداشتن از این پیچیدگی‌ها است، از طریق آشکار کردن کارکرد نادرست زبان. مثلاً اگر من در مورد دلایلی بیاندیشم که توضیح دهد کسی در رنج است ممکن است از خود بپرسم آیا من حتی می‌توانم بدانم که کس دیگری به غیر از من در رنج است. مسیر استدلال من ممکن است به این شرح باشد: من هیچگاه نمی‌توانم دسترسی مستقیم به احساسات دیگران داشته باشم. امّا همیشه باید این احساسات را بر اساس رفتار مشاهده شده استنباط کنم و آنچه باعث مشکل است این است که من نیاز دارم چیزی را بفهمم که خارج از دسترس مستقیم من قرار دارد. پس برای اینکه انسان مطمئن باشد آنچه راکه دریافته است درست است یا نه، پاسخ ویتگنشتاین احتمالاً این بود که: شخصی که بدین نحو استدلال می‌کند تصویر نادرستی از عبارت «در رنج بودن» دارد. یا اگر بخواهیم کمتر از مجاز و استعاره استفاده کنیم باید بگوییم که او موفق به درک قواعد حاکم بر استعمال کلمات نشده است. کوتاه سخن اینکه ویتگنشتاین احتمالاً می‌گفت: شخص مورد نظر معتقد است که کلمات «در رنج بودن» برمی‌گردد به یک حالت درونی و شخصی و درواقع این امر بیانگر کارکرد کلمات نیست ولی اگر یکباره تصویر نادرست زبان برداشته شود و جای خود را به تصویر درست بدهد، پیچیدگی و غموض فلسفی نیز ناپدید خواهد شد. تلقی جدید ویتگنشتاین از فلسفه بر بسیاری از فیلسوفان تأثیر گذاشته است. چنین فیلسوفانی هنوز هم معتقدند کار آن‌ها تحلیل است ولی از طرف دیگر آن‌ها معتقدند که نحوهٔ این تحلیل به نسبت آنچه در رسالهٔ منطقی ـ فلسفی آمده و یا «پوزیتیویست»های منطقی می‌گفته‌اند تفاوت دارد. فیلسوف دیگر کوشش در شفاف کردن ساختار منطقی آنچه که زبان متعارف آن‌را می‌پوشاند نمی‌کند، بلکه می‌کوشد تصویر درستی از قواعد حاکم بر استعمال زبان بدست دهد. امّا مشکلاتی که در ارائهٔ چنین تصویری رخ می‌دهد به‌هیچ‌وجه از ناحیهٔ خود زبان متعارف نیست، بلکه از اندیشیدن نادرست در مورد زبان ــ به عبارت دیگر از فلسفه بد ــ حاصل می‌آید. مسایل فیلسوف خودپدیدآمده

Self- Generated هستند «ما در ابتدا گرد و خاک می‌کنیم و بعد شکایت داریم که نمی‌توانیم ببینیم.» ممکن است کسی چنین تلقی از فلسفه را به این عنوان که نگاهی از داخل است مورد اعتراض قرار دهد ولی به‌نظر می‌رسد کار منحصر به فردِ فلسفه باز کردن گره‌هایی باشد که به دست فیلسوفان دیگر ایجاد شده است. پاسخی که اجمالاً می‌توان داد، این است که هر یک از ما در فلسفه‌پردازی نادرست مسؤول بوده‌ایم. خطاهای زبان که ویتگنشتاین سعی در تصحیح آن‌ها داشته است می‌تواند توسط هر کسی انجام گردد.

یک نکته باید مورد تأکید قرار گیرد. قبلاً گفته‌ایم که ویتگنشتاین در صدد یافتن تلقی روشنی از کارکرد زبان است امّا این جست‌وجو به خودی خود غایت نبوده است، بلکه وسیله‌یی است که به کمک آن بتوان از دست پیچیدگی‌های فلسفی خلاص شد و این عمل درست مانند حل معما است. بنابراین وظیفهٔ یک فیلسوف مشابه وظیفهٔ یک روان‌پژوه است که سعی دارد مشکلات بیمار را با وادار ساختن او به بیان شفاف آنچه در گذشته‌اش رخ داده است حل نماید؛ هر چند اختلاف بین این دو وجود دارد. روان‌پژوه به تاریخ شخصی بیمار توجه دارد در صورتی‌که فیلسوف پیرو ویتگنشتاین با مردم نه از جنبهٔ خصوصیات فردی ایشان بلکه با شیوه‌های اندیشیدن آن‌ها که منشأ پیچیدگی و انحراف از حقیقت است سروکار دارد. این تلقی جدید از فلسفه منجر به یک تغییر اساسی در آن گردید. اگر بخواهیم اختلاف را در یک جمله بیان نماییم باید گفت برای بسیاری از فیلسوفان، فلسفه چیزی است دستگاهمند در حالی‌که برای ویتگنشتاین بعدی و کسانی‌که مانند او فکر می‌کنند چنین چیزی وجود ندارد. این معنا که فلسفه دارای دستگاه و نظام است نیاز به روشنگری بیشتری دارد. وقتی کسی در مورد دستگاه فلسفی صحبت می‌کند یا مطلبی می‌شنود بیشتر به یاد یک نظام فلسفی همانند هگل می‌افتد که سعی داشت به شیوه‌یی منظم فلسفه و علوم طبیعی را با هم ارائه نماید. امّا دستگاه‌های فلسفی محصول تنها فیلسوفان مابعدالطبیعه نمی‌باشد. پوزیتویست‌های منطقی نیز معتقد بودند که باید فلسفه را به صورت یک دستگاه ارائه نمود و عده‌یی از آن‌ها سعی در تألیف و گردآوری یک «دائرةالمعارف علم یکسان» داشته‌اند. همانند دائرةالمعارف علوم فلسفی هگل، ولی از طریقی کاملاً متفاوت. تمامی این دستگاه‌ها از سوی ویتگنشتاین و پیروانش با این فرض که همهٔ آن‌ها تصویر نادرستی از زبان را بدست می‌دهند کنار گذاشته شد. با این استدلال که قواعد یک دستگاه فکری ضمن اینکه بالنسبه محدود

است انعطاف‌ناپذیر نیز می‌باشد در حالی‌که قواعد حاکم بر زبان متعارف چنان قابل انعطاف و چنان زیادند که هیچ دستگاه فلسفی و فکری از این نظر به پای آن نمی‌رسد. این تلقی از ماهیت فلسفه که ویتگنشتاین در کتاب تحقیقات فلسفی خود ارائه نمود بسیار مؤثر واقع گردید و در عین حال موضوع حملات جدی منتقدان نیز قرار گرفت. باید تأکید کرد که این انتقادات هیچ جنبهٔ خصومت‌آمیزی نسبت به تحلیل فلسفی ویتگنشتاین نداشت بلکه به‌طور ویژه نسبت به مفهوم ویتگنشتاینی چنین تحلیلی اعتراض شد. یکی از اهداف این انتقادات نسبت به این نظر ویتگنشتاین صورت گرفت که فلسفه در ذات دستگاهمند نیست. این نظر از سوی یک گروه از فیلسوفان که در دهۀ پنجاه فعالیت داشتند مورد حمله قرار گرفت. آن‌ها در برابر آنچه که فلسفۀ زبان عادی یا متعارف خوانده می‌شد به دفاع برخاستند و رهبر آن‌ها جی.ال.آوستین فیلسوف مستقر در آکسفورد انگلستان بود. آوستین در این فکر که بسیاری از خطاهای فلاسفه از سوی خود آن‌ها شکل گرفته با ویتگنشتاین هم نظر است. طبق استدلال او زبان متعارف یک ابزار پیچیده و ظریف است که طی قرن‌ها متداول بوده است و فیلسوفان متوجه این مطلب نبوده‌اند هرچند که ویتگنشتاین مخالف هر گونه نظام‌پردازی بود، آوستین تا حدودی به آن اعتقاد داشت به شکل یک طبقه‌بندی از چند راه مهم که جمله‌ها از آن طریق مورد استفاده قرار می‌گیرند. فلسفۀ زبان متعارف از زمان مرگ آوستین در سال ۱۹۶۰ چندان باقی نماند، هرچند منتقدان دیگر ویتگنشتاین بودند که نظرات آن‌ها هنوز هم مؤثر است. تاریخ فلسفه یک خط مستقیم را طی نکرده است و هر نظریّه در صورت باقی ماندن، بعدها با مشکل مواجه گردیده، ولیکن تجدید قُوی کرده است. چنین تجدید قوایی زمانی رخ داد که نظریۀ کاربردی معنا به‌وسیلۀ آن چیزی که نظریۀ شرایط حقیقت خوانده می‌شد تعقیب گردید. این نظریه در ابتدا توسط فِرگه بنیاد گذاشته شد و توسط ویتگنشتاین در کتاب رساله مورد دفاع قرار گرفت. ولی بعدها در تحقیقات فلسفی کنار گذاشته شد این نظریه در شکل جدیدش با فیلسوف آمریکایی رونالد دیویدسن بازپرداخته شده است. اما بسیاری از فیلسوفان دو سوی آتلانتیک در شرح و بسطش مؤثر بوده‌اند. این نظر می‌تواند به‌طور خلاصه در این کلمات از کتاب رساله بیان شود: فهمیدن یک قضیه عبارت است از دانستن این نکته که اگر چیزی حقیقت باشد آن چه چیزی است؛ به‌عنوان مثال این جمله را در نظر بگیرید: گربه در صندلی‌اش است. دریافتن معنای این جمله به معنی دانستن این مطلب است که این جمله حقیقت است اگر و تنها اگر یک گربه مشخص روی یک صندلی مشخص باشد.



این مقدّمه را به‌ویژه با توجُه به فلسفه‌هایِ جدیدِ رایج در انگلستان از جمله حصول‌گراییِ منطقی و فلسفهٔ لسانی و جز آن‌ها پرداخته‌ام، ولی انصاف آن است که چندان چنگی بِدِل نمی‌زند، و تا آنجا که این ضعیف می‌فهمم جایگزینِ نظام‌های بزرگِ فلسفی تا اواخرِ سدهٔ نوزدهم، نشده و شاید هرگز نخواهد شد. و دلایلِ آن را خوانندهٔ این کتاب در دو گفتاری که در پایان جلدِ دوم این کتاب آورده‌ام و در آن ــ به‌ویژهٔ دومی ــ برایان مگی با کارل پوپر و بعضی از مدافعانِ فلسفهٔ لسانی در این باره سخن می‌گویند، می‌توانند بخوانند.



گزارشِ فلسفهٔ غرب را معمولاً از یونان قدیم آغاز می‌کنند

در روزگار ما نسبت به یونانیان دو نظر مخالف وجود دارد: یکی از آن‌ها نظری است که عملاً از دورهٔ «رنسانس» متداول شده و تا همین اواخر نیز ادامه داشته و خلاصهٔ آن این است که به یونانیان به دیدهٔ احترام ــ در حدّ خرافی ــ می‌نگرد و آنان را به عنوان مخترعان همهٔ چیزهای خوب، و نوابغی فوق بشر قلمداد می‌کند که معاصران آن‌ها حتّی نمی‌توانسته‌اند آرزویِ برابری با آنان را داشته باشند، از نمایندگان این گروه سِر هنری‌مین را نام می‌توان بُرد که یک جا می‌نویسد: «به جز قوایِ کور و کرِ طبیعت هر چیزی که در این عالم می‌جنبد ریشهٔ خود را در یونان دارد»؛[1] نظر دیگر، که از پیروزی‌های جدید علم نشأت گرفته، و نسبت به پیشرفت و ترقّی اعتقادی خوش‌بینانه دارد، مرجعیّت خداوندانِ علوم اوایل (= یونانیان) را چون کابوس می‌پندارد، و مدّعی است که بیشتر کمک‌ها و مُساعدت‌های آنان به تفکّر و علم اکنون دیگر فراموش گشته است. ولی بیشتر دانشمندان امروزه ــ همچون سارتن، ویل دورانت و دیگران ــ هیچیک از این دو نظر افراطی را دربست نمی‌پذیرند و می‌گویند: هر

1. Sir Henry Maine, "Except the blind forces of the nature what is moving in this world has its origin in Greece!"

یک از این دو گروه تا حدودی درست و تا حدودی نادرست داوری کرده‌اند. یعنی حقیقت این است که هر چند یونانیان مردمانی هوشمند و دقیق‌النظر بوده‌اند، اما در بافتن و ساختن فرشِ زرّین یا کاخِ بلند علم و تمدُّن فینیقی‌ها، کلدانی‌ها، آشوریان، مصریان و ایرانیان نیز بسیار کوشیده‌اند و نسبت‌دادن این همه به یونانیان جز نشانهٔ غرور یا تعصُّبِ نادرست یونان‌گرایی محملی ندارد.

۲

روزگار پیش از سقراط

تحلیل اندیشمندانه در شکلی که فلسفه نامیده می‌شود در مغرب زمین حدود ۶۰۰ سال پیش از میلاد مسیح آغاز گشته است. یونانیان نخستین مردمی بودند که تفکر مطلق و راستین را یاد گرفتند. همچنین آن‌ها بودند که قوانین کلی و معتبر جهان را دریافتند، و در نتیجه توانستند **علوم ریاضی** را، که مبنای علوم دیگر است، برای اهل مغرب به ارمغان بیاورند و **تحلیل منطقی** را، که اصول مترقیانهٔ تمدن مغرب زمین از آن مایه می‌گیرد، در میان آن‌ها پراکنده سازند.

در میان خدمت‌های دیگر آن‌ها، بکار بردن روش و تحلیل و طرح مسایل به سبکی درست نیز شایان ذکر است که اساس تمدن‌های قدیم را تشکیل می‌دهد.

نخستین مسأله‌یی که میان آن‌ها اهمیت یافت کوشش در **هستی‌شناسی**[1] یا معرفت ماهیت مادهٔ اصلی عالم بود که همهٔ اشیاء از آن ساخته شده است. پاسخ‌هایی که به این پرسش داده می‌شد، این بود که آن مادهٔ اصلی را گاه آب، و گاه چیزی نامتعین، و گاه هوا یا آتش یا خاک می‌دانستند و گروهی نیز می‌گفتند: مادهٔ نخستین چیزی **غیر مادی**[2] است.

اعتقاد به وجود یک یا چند ماده تبدل‌ناپذیر و نیز قول به وحدت، کثرت، ثبات و تغیر، در این روزگار در نوسان بود. اشکالی که در راه پذیرش یکی از این امور و اصالت دادن به‌آن وجود داشت تمایلی را نسبت به **مذهب نسبیت**[3] بوجود آورد.

---

1. Ontology. 2. Immaterial. 3. Relativism.

تالس[1] (۵۵۰-۶۲۴ ق.م.) [مَلْطیّه[2]]. معمول بر این است که گزارش فلسفهٔ مغرب زمین را با نام تالس آغاز می‌کنند. زادگاه او **ساحل آسیای صغیر** بوده است. او در **هندسه، اقتصاد، نجوم و فلسفه** معروف بود. او بود که در فلسفه برای نخستین بار سؤال راجع به **ماهیت اصلی واقعیت** را مطرح کرد؛ مادهٔ اصلیی که همهٔ اشیاء از آن ساخته می‌شوند چیست؟ به نظر او این مادهٔ نخستین **آب** است. روش پاسخ وی کمال اهمیت را داشت. او به **سنت** اعتنایی نداشت، و در کار خود به **مذهب** و **شعر** نیز مراجعه نمی‌کرد، بلکه بیشتر به **تجربه‌ها و مشاهدات خویش** پای‌بند بود و پاسخ او بر پایهٔ تفکرات خود او بود هیچیک از نوشته‌های او بر جای نمانده است؛ متفکران بعدی دربارهٔ او و فلسفه‌اش مطالبی نوشته‌اند. یکی از آن‌ها ارسطو است که گوید: «دلیل تالس در بیان اهمیت آب وجود **مقدار زیادی از آن در همهٔ اشیاء و نیز لزوم وجود آن جهت ادامهٔ حیات بود.**» در نظر تالس «آب» جوهری بی‌جان نیست، بلکه شامل **جوهر حیات** است. از این‌رو، او نخستین «**جان‌پنداران**»[3] بشمار می‌رود.

وقتی که تالس مسألهٔ **امکان تبدیل همهٔ واقعیات را به یک واقعیت** طرح کرد، روش تفکر وی مهم‌تر از یک جواب عادی بشمار می‌رفت. او تفکری را که بر پایهٔ تجربه‌ها و مشاهده‌ها استوار است گسترش داد و **توحید فلسفی** را رواج داد و پرسش‌هایی مطرح نمود که برای سده‌ها فیلسوفان و دانشوران را به خود مشغول کرده بود.

آناکسیماندر[4] (۵۴۷-۶۱۱ ق.م.) [ملطیه]. روش اندیشه‌یی که به‌وسیلهٔ **تالس** اظهار شده بود، به نحوی دیگر توسط آناکسیماندر ادامه یافت. ولیکن آناکسیماندر گام بزرگی برداشت آنگاه که استدلال کرد: اگر ما به مظاهر طبیعت بنگریم، خواهیم دید که صدور یا ایجاد همهٔ اشیاء از یک ماده ممکن نیست، بلکه باید این ماده در طبیعت اصلی خود نامتعین و نامحدود[5] باشد. همچنین ــ چنانکه او می‌گوید ــ این ماده باید «نامحدود» و «بیکران»[6] باشد. با این قول، آناکسیماندر شأنی را که برای «کارمایه»[7] در روزگار ما قائلند که در تحت شرایط مختلف به

---

1. Thales.

2. Miletus.

۳. این کلمهٔ Hylozoist از دو بخش Hyle به معنی ماده و Zoe به معنی جان و حیات است. و پیروان این مکتب برآنند که همهٔ مواد جان دارند. از معتقدان این مذهب در قرون معاصر هَکِل Haeckel را می‌توان نام برد.

4. Anaximander.

5. Boundless.

6. Infinite.

7. Energy

صور گوناگون مانند: حرارت، نور، مغناطیس، و ذرات دیگر درمی‌آید، پیش‌بینی کرده است.

هیچیک از این امور که در بالا ذکر شد با «کارمایه» یکی نیست، ولی شباهتی با هم دارند، و امروز هم با وجود ابهامی که در ماهیت «کارمایه» وجود دارد، چنین می‌پندارند که همهٔ مظاهری که در فوق گذشت از آن حادث می‌گردد. ماده‌یی که آناکسیماندر بدان معتقد است نه تنها نامحدود است، بلکه ابدی و فناناپذیر است و دارای جریانی است که شامل «تحول حیاتی»[1] است.

آناکسیمانس[2] (۵۲۴-۵۸۸ ق.م.) [ملطیه]. استدلال آناکسیماندر برای متفکران بعدی استوار بود (همچنانکه امروز نیز استوار است)، ولی آناکسیمانس بر آن رفت که مادهٔ اصلی، جوهری است که از راه تجربه قابل مشاهده است، و آن **هوا**ست که صورت غایی واقعیت است.

او معتقد شد که همهٔ اشیاء، حتی آب، به‌وسیلهٔ انقباض، از هوا برمی‌آید، و عناصر دیگر از انبساط و انقباض هوا بوجود می‌آیند. آناکسیمانس با دلیل بالا حقیقت بحثی را که آناکسیماندر کرده بود نشان داد و آن این بود که: به هیچ‌وجه روشن نیست که آب **مادهٔ اصلی** باشد. این فکر آناکسیمانس همچنین شامل تبدل تغییرات کیفی به تغییرات کمی نیز بوده است.

فیثاغورس[3] (۴۹۷-۵۷۲ ق.م.) [ساموس[4]، متاپونتوم[5]]. آناکسیماندر برای یافتن مفهوم **مادهٔ واقعی، از واقعیات حسی منصرف نشده** بود. نظیر این تردید و انحراف در نیمهٔ سدهٔ ششم پیش از میلاد اتفاق افتاد، حاملان این فکر فیثاغورس و پیروان او بودند. مآخذ نشان می‌دهد که فیثاغورس دور جهان گردش کرد، و سرانجام در جنوب ایتالیا در محلی که **ماگناگرائیسیا**[6] نامیده می‌شود اقامت گزید. افکار او به سبب تعالیمی که نویسندگان بعدی به او نسبت داده‌اند، مبهم و دیریاب گشته است. ولی به‌نظر می‌رسد که او نوعی **برادری رمزی** تأسیس کرد که حاوی نخستین اندیشه‌های اخلاقی و مذهبی باشد. وی وجود روح را تعلیم داد، نظیر

---

1. Biological evolution.
2. Anaximenes.
3. Pythagoras.
4. Samos.
5. Metapontum.
6. Magna Graecia.

آنچه مذهب اساطیر ارفئوسی بر آن می‌رفت. وی برای تصفیهٔ روح، **مطالعهٔ دانش‌ها و ریاضیات** را لازم شمرده بود، و از این زمان پیشرفت «**نظریهٔ عدد**»[1] آغاز گشت؛ به **کوشش او نسبت‌های عددی طول سیم‌ها و اصوات** موزون و حرکات آن‌ها آزموده شد. اصحاب این مدرسه بر آن بودند که **اعداد، جوهر و ماهیت بسیاری** از اشیاء می‌باشند، و هم آن‌ها سیاههٔ بسیاری از نسبت‌ها یا صفت‌های متضاد را بدست دادند، مانند: فرد، زوج؛ و محدود و نامحدود و جز این‌ها.

فیثاغوریان یک نظریهٔ نجومی نیز بنیاد کردند که در آن نظام، زمین و سایر کرات منظومهٔ شمسی گرد یک **آتش مرکزی**[2] می‌چرخد. از تعالیم فیثاغوریان یکی هم قرابت آدمیان با چهارپایان است، و مذهب تناسخ ارواح.[3]

یکی از کارهای برجستهٔ فیثاغورس کشف **نسبت گوشه‌های مثلث بود که مساوی به دو قائمه است** که امروز نیز یکی از مهم‌ترین قضایای ریاضی بشمار می‌رود.

گزنوفانس[4] (۴۸۰-۵۷۰ق.م.) [کولوفن[5]]. تصور اینکه اصل عالم تنها یک واقعیت غایی است، به‌وسیلهٔ گزنفون در اصطلاحات کلامی مورد بحث قرار گرفت، که بهتر از همهٔ آن‌ها یک **قطعهٔ ادبی**[6] است. وی نخستین فیلسوف اِلِئایی است. او و پارمنیدس و زنون برجسته‌ترین فیلسوفان این گروه هستند، و برای این الئایی نامیده شده‌اند که در **الئا**[7] در بخش جنوبی ایتالیا می‌زیسته‌اند.

ظاهراً وی شاعری سیاح بود که به مبحث تصورات مختلف مردم کشورهای گوناگون دربارهٔ خدایان مختلف توجه یافته بود. «**در تراکیه**[8] **خدایانِ مردمْ چشمانِ آبی و موهای قرمز دارند؛ خدایان افریقاییان سیاه چرده و پهن‌بینی هستند. از این روی، می‌توان حدس زد که آدمیان خدایان خودشان را همچون خودشان تصور می‌کنند**»، تجسیم[9]: بر این اساس، گزنوفانس اظهار می‌دارد که **اگر اسب‌ها وگاوها بتوانند تصوری از خدایان خود در ذهن خود بسازند، حتماً آن‌ها را به صورت اسب‌ها وگاوهای زیبا مصور می‌کنند!** از این روی، این تصوری که مردم از خدایان دارند واقعیت ندارد! به‌نظر او باید خدا واحد باشد، و مانند انسان یا حیوان موجودی محدود

---

1. Number Theory.
2. Central Fire.
3. Transmigration.
4. Xenophanes.
5. Colophon.
6. Poetic Piece.
7. Elea
8. Trace.
9. Antropomorphism.

و متعین نباشد. همچنین خدا نباید مانند آدمیان «اندام‌های حسی» داشته باشد، بلکه «باید همهٔ وجود او چشم باشد و همهٔ وجود او بیندیشد همهٔ وجود او بشنود». به‌نظر گزنوفانس خدا همهٔ چیزها را به نیروی عقل اداره می‌کند، و در همه جا حاضر است، و به اندام‌هایی که او را حرکت دهند نیازمند نیست، گزنوفانس شخصیت خدایانی را که به‌وسیلهٔ «هومر» و «هزیود» معرفی شده‌اند، مورد انتقاد قرار می‌دهد، زیرا آنان خدایان را بی‌اهمیت‌تر از آنچه باید باشند، نشان داده‌اند. او همچنین داوری‌های مردم عادی را که پهلوانان را برتر و والاتر از خردمندان و حکیمان می‌دانند مورد تحقیر قرار می‌دهد. گزنوفانس در اثر مشاهداتی که روی سنگواره‌های کوهساران انجام داده بود نظریه‌یی شبیه **فرضیهٔ تحول** اظهار داشت، که البته مشروح و علمی نیست.

«یونانیان به میانه‌روی عادت نداشتند، خواه در نظر و خواه در عمل، هراکلیتوس معتقد بود که هر چیزی متغیّر است؛ پارمنیدس جواب می‌داد که هیچ چیز متغیّر نیست.» **(راسل)**

هِراکلیتوس[1] (۴۷۵ـ ۵۴۰ قـ.مـ.) هراکلیتوس که او را دقیق‌ترین متفکّر یونانی پیش از افلاطون می‌شمارند در شهر اِفِسوس[2] از شهرهای آسیای صغیر به‌دنیا آمد. وی از دودمانی ثروتمند و اشراف‌منش بود و نسبت به همشهریان خود و حتی دانشوران بزرگی چون فیثاغورس و گزنوفان (گزنوفانس) و دیگران حسّ تحقیر شدیدی داشت. از وی اثری برجای نمانده است جز صدوپنجاه جمله یا عبارت که می‌گویند از کتابی به‌نام دربارهٔ طبیعت[3] برجای مانده است. این کتاب به شیوه‌یی بسیار مرموز و مبهم نوشته شده بوده است، ولی می‌گویند که همین کتاب مبهم و مرموز به نحوی اصول معرفت بشری را دربرمی‌گرفته است. و نیز گفته‌اند این عبارات مختصر اندیشه‌های پراکندهٔ او راکه موجب تفسیرهای گوناگون در مکاتب مختلف گشته دربرمی‌گرفته است.

آنچه از کتاب‌های معروف تاریخ فلسفه برمی‌آید هراکلیتوس معتقد بود که آتش عنصر نخستین و مادةالمواد عالم است. حدس زده‌اند که اندیشهٔ اصل دانستن آتش و مادةالمواد

---

1. Heraclitus. 2. Ephesus. 3. *On Nature*.

شمردن آن‌را هراکلیتوس از آیین پارسیان قدیم گرفته است، زیرا آنان آتش را تقدیس می‌کردند، ولی یک یونانی حتماً بَربَرهای آسیا را منفورتر و حقیرتر از آن می‌شمرده است که از آن‌ها اقتباس کند، هرچند به قصد یادگیری بوده باشد. اهمیّت هراکلیتوس در روزگاران جدید بیشتر از اینجا است که هگل صریحاً اعتراف کرده است که شیوهٔ دیالکتیک یا جدلی خود را از هراکلیتوس گرفته است، مخصوصاً از این عبارت او: «هر چیزی که با خود در تضاد است در حقیقت با خود سازگار است. هماهنگی[1] ترکیبی از کشاکش‌های[2] متضاد است.»

شهرهای یونان، خود را از قدیم از حکومت‌های استبدادی به‌ویژه در شرق به‌وسیلهٔ اطاعت از قانون ممتاز ساخته بودند و دست‌کم این آرمانی بود که شهروندانِ نیک آن شهرها می‌کوشیدند رعایتش کنند و همین روحیهٔ اطاعت از قانون از لحاظ فرهنگ سیاسی تاج افتخاری بود بر سر یونانیان و نمونهٔ آن نگُریختن سقراط از زندان بود و حال آنکه می‌توانست.

هراکلیتوس می‌گوید در عالم قوانینی وجود دارد و این قوانین بر عالم حاکمند، هرچند این قوانین نه کاملاً درست است و نه دقیقاً عادلانه. و هیچکدام از این قوانین را نمی‌توان الگو شمرد. تنها قانونی که می‌توان گفت عامّ است عبارت از «پیکار کورکورانه برای حیات است.» و این قانون هم بر جهان آلی و هم بر جهان غیرآلی هر دو حاکم است. مظهر یا مظاهر این قانون در طبیعت به صورت عشق و نفرت یا مهر و کین متجلّی می‌شود.[3] و هرچند این دو با هم سازگار نمی‌نمایند، چون نیک بنگریم با هم سازگار می‌شوند و می‌توانند بشوند و از همین جاست که وی هومِر را که دعا می‌کرد جنگ و پیکار از میان مردمان و خدایان رخت بربندد، تخطئه می‌کند، زیرا جنگ در میان همهٔ مردم عامّ است و پیکار نیز عادلانه است و همهٔ مردم از طریق پیکار بوجود می‌آیند و رهسپار عدم می‌شوند.[4]

فلسفهٔ هراکلیتوس مانند فلسفهٔ هگل جنگ را تجلیل می‌کند و آن‌را به مثابهٔ نیروی انفجار

---

1. Harmony   2. Strife

۳ـ تداعی این اشعارِ نظامی را می‌کند:

فلک را نیست کاری جز دو رنگی — گهی رومی نماید گاه زنگی
چه خوش گفت اینْ نهاوندی به طوسی — که «مرگ خر بوَد سگ را عروسی!»

۴ـ فردوسی نیز گفته است:

اگر مرگ کس را نیوباردی — ز پیر و جوان خاک بسپاردی
وگر مرگ بر ما نکردی کمین — ز بس جانور تنگ بودی زمین

جهت جریان عامّ و ضروریِ تغیّر لازم می‌شمارد. از جملات باقی‌مانده هراکلیتوس بروشنی برمی‌آید که وی فیلسوفی بدبین بوده است. و از این نظر او را **فیلسوفِ گریان**[1] لقب داده بودند.

از سخنان بزرگ او در این مورد عبارت‌های مشهور زیر است:

ـ «مردان بالغ اِفسوس باید همدیگر را به‌دار آویزند و شهر را برای کودکان و جوانانی که هنوز به فساد آلوده نشده‌اند خالی بگذارند.»

ـ و نیز در این جمله می‌گوید:

«روز مرگ ما از روز تولّدمان بهتر است، امّا از این هر دو بهتر آن بود که اصلاً به‌دنیا نمی‌آمدیم».[2]

هراکلیتوس در مسایل سیاسی، اجتماعی منکر اجماع بود و معتقد بود که حتی ممکن است یک رأی اجماعی در مدینه بر ضدّ یک شهروند تنها، خطا و نادرست باشد مانند وقتی که مردم افسوس، هرمودروس را تبعید کرده بودند، یعنی بهترین مردی که در میانهٔ آن‌ها بود و دلیلی جز این نداشتند که او بهترین مردم بود.

این هرمودروس یکی از دوستان اشراف‌تبار هراکلیتوس بود و تفسیری که وی از انگیزه‌های مردم در طرد هرمودروس ارائه می‌کند بسیار جالب است، زیرا نشان می‌دهد که پایه و مایهٔ استقلال دموکراسی از آن به بعد چندان دگرگون نشده است. آن‌ها گفته‌اند: «هیچکس در میان ما نباید بهترین باشد و اگر کسی بزرگ و برجسته است بگذار در جای دیگر و در میان مردم دیگر چنین باشد.» این دشمنی نسبت به دموکراسی مکرّر در عبارات هراکلیتوس خود را نشان می‌دهد: تودهٔ مردم مانند جانوران شکم خود را پُر می‌سازند. آنان شاعران و رامشگران را راهنمای خود قرار می‌دهند و آگاه نیستند که اکثریّت آن‌ها بدند و تنها نافرهیخته‌اند و اقلیّت بهترند. اکثریّت در هیچ امری نباید حجّت قرار گیرد، زیرا صِرف کثرت طرفداران یک نظریّه دلیل درستی آن نمی‌شود، همین‌طور که کثرت افراد نیز دلیل اهمیّت آن‌ها نمی‌تواند باشد. و از سخنانِ معروفِ او است:

«اگر یک مرد بزرگ باشد از ده هزار تن [عادی] بزرگ‌تر است».[3]

---

1. Crying Philosopher.

۲. بیاد می‌آورد این رباعی خیّام نیشابوری را:

گر آمدنم به من بُدی نامَدَمی	ور نیز شدن به من بُدی کی شدمی
به زان نَبُدی که اندرین دیر خراب	نه آمدمی نه بُدَمی نه شدمی

۳. سپاهیّ لشکر نیاید به‌کار — یکی مرد جنگی به از صد هزار

جنگ، پدر و مادرِ همهٔ اشیاء است. جنگ ثابت می‌کند که برخی باید خدایان و برخی دیگر مردانِ عادی باشند. و هم جنگ است که این گروه را به بردگان و آن گروهِ دیگر را به سروران مبدّل می‌سازد.

همه باید بدانند که جنگ و پیکار کشاکش است. و همه چیز از طریق کشاکش ــ و به ضرورتِ آن ــ گسترش می‌یابد. خلاصه، به گفتهٔ پوپر «فلسفه‌هایِ پارمنیدس [=برمانیدس]، دموکریتوس، افلاطون و ارسطو را بالاختصاص می‌توان به عنوان کوشش‌هایی تلقی کرد برای حلّ مسایل جهان متغیری که هراکلیتوس کشف کرده بوده است».[1]

ــ خران، کاه را بر زر ترجیح می‌نهند[2]

ــ هیچ چیز پایدار نیست مگر تغییر[3]



پارمنیدس[4] (وفات حدود ۴۹۵ ق.مـ.) [الئا[5]]. ضمن بحث در باب حقیقت ثابت و یا متغیر مادهٔ غایی پارمنیدس جانب سکون[6] را گرفت. او فرق میان **حقیقت**[7] و **اعتقاد**[8] را روشن کرد. به عقیدهٔ او مظاهر گوناگون تفکر ما را بر آن می‌دارد که تغیر را نادیده بگیریم و معتقد شویم که واقعیت لایتغیر است. همچنین باید در نظر داشته باشیم که «**فکر**» و «**واقعیت**» یا ذهن و عین یک چیز است، و باید با هم اتحاد بیابند، و این قول از اوست که: «هر چیزی تشکیل می‌یابد از فکر و وجود[9]»، ازاین‌رو پژوهشگران گفته‌اند که پارمنیدس با بیان این سخن اساس مذهب اصالت تصور[10] را بنا نهاده است.

مظاهر مختلف فکر و واقعیت که او یاد کرده یکی همان است که بعدها از آن به قانون عینیت یا «این‌همانی»[11] تعبیر می‌شود و معنی آن این است که «موجود، موجود است و معدوم وجود ندارد»، دو دیگر قانون تناقض[12] یا «این نه آنی» که او چنین بیان کرده است: «کسی به

---

1. K . Popper, *Open Saciety and its Enemies*, 1/12, London, 1976.

2. "Asses Prefer Straw to gold [=] قیمتِ زعفران چه داند خر؟ (سنایی)

3." There is nothing Permanent except change" (→ Rogers, , *Student's History of Philosophy*, 29, London, 1948).

4. Parmenides.

5. Elea.

6. Permanence.

7. Truth.

8. Opinion.

9. "One thing are thinking and being."

10. Idealism.

11. Law of Identity.

12. Law of Contradiction.

هیچ‌وجه نمی‌تواند گفت که آنچه هست، عین آن چیزی است که نیست.» و سه دیگر «**قانون طرد واسطه**»[1] یا امکان که چنین بیان کرده است: «یکی از این دو صورت ممکن است: یا وجود یا عدم.» به نظر او قانون عینیت دال بر این است که تبدل و تغیر امکان ندارد، و صفت ابدی واقعیت این است که دگرگونی در آن راه ندارد، اگرچه این نظر به‌وسیلهٔ دانشمندان زیادی مورد انتقاد قرار گرفته است، ولی حتی امروز نیز «**قانون بقای کارمایه**[2]» آن را تأیید می‌کند که این نظریه از نظر کمی حقیقت دارد، و این امر صحت تفسیر و تبیین پارمنیدس و سداد فکر وی را نشان می‌دهد.

زنون الثایی[3] (۴۳۰-۴۹۰ ق.م.) [الئا]. زنون در اثبات عقیدهٔ **پارمنیدس** بحث کرد، و با طرح معماهایی در برابر مخالفان او سنگر گرفت. او تأکید کرد که تحلیل دقیق نشان می‌دهد که «کثرت» و «تغیر» در زمرهٔ ظواهرند، نه واقعیت. از این‌رو، اگر یک ناحیه در فضا به قسمت‌هایی هر چه کوچکتر تقسیم گردد، این قسمت‌ها سرانجام مبدل به نقطه‌هایی می‌شود، و نقطه‌ها حجم ندارند، از این‌رو، از لحاظ فیزیکی واقعیت ندارند؛ و اینکه می‌گویند: قطعه خط چون از نقطه‌ها تشکیل یافته، واقعیت دارد درست نیست.

زنون جای دیگر نظیر این سخن را دربارهٔ حرکت اظهار می‌دارد، و می‌گوید: حرکت فقط امری ظاهری است. یک تیر در زمان پرتاب در مسیر خود در همهٔ نقاط ساکن است. و از این‌رو ناممکن است که این حرکت ظاهری دلالت بر حرکت کند.

آشیل[4] تندپا اگر از لاک‌پشت که از کندروترین جانوران است، اندکی فاصله داشته باشد و بخواهد که به او برسد، درخواهد یافت که فاصلهٔ زیادی از او دارد، و تا او این فاصله را طی کند، لاک‌پشت نیز مبلغی راه خواهد پیمود، و ازاین‌رو هیچوقت به او نخواهد رسید.

اشیایی که بنظر می‌رسد به جلو حرکت می‌کنند، ممکن است عملاً به عقب برگردند، ازاین‌رو در عالم خارج ملاکی برای اثبات حرکت در دست نیست. زنون مسایلی را که طرح کرده بود قرن‌ها به‌صورت معما باقی ماند، و هیچوقت مورد استفادهٔ دانشمندان قرار نگرفت. تا اینکه «نظریهٔ اعداد محدود و نامحدود»[5] در ریاضی ــ در سدهٔ هفدهم پیشرفت کرد، و ازاین‌رو عقاید زنون نیز مورد توجه قرار گرفت.

---

1. Law of Excluded Middle.
2. Law of the conservation of Energy.
3. Zeno of Elea.
4. Achilles.
5. The Theory of Limits and Infinite series.

امپدوکلس[1] (۴۳۵_۴۹۵ ق.م.) [اگری جنتم[2]]. گفته‌اند که اظهارات متفکران الثایی برای بسیاری از اذهان و مذاهب فلسفی همچنان معتبر و استوار بود، و بعدها نیز مورد پژوهش قرار گرفت. امپدوکلس به‌جای یک ماده یا جوهر، چهار جوهر تغییرناپذیر پیشنهاد کرد آب، **هوا، آتش و خاک** ــ که عالم ترکیبی از این عناصر چهار گـانه است[3] ایـن نـظریهٔ عـقلی فکـر هراکلیتوس را که اصل را در عالم حرکت می‌پنداشت تأیید می‌کرده و موجه جلوه می‌داد چه این جواهر یا عناصر دارای حرکت و کون و فساد هستند، و امپدوکلس علت آن‌را دو نیروی **مهر و کین**[4] می‌داند که در همهٔ مظاهر حیات تأثیر دارند. عالم یک «جریان ادواری» دارد، و این دو نیرو غالب و مغلوب می‌شوند و بر همدیگر تسلط می‌یابند.

امپدوکلس مدعی بود که «تبدل حیاتی» در عالم امری محقق است، بدین معنی که ترکیب اندام‌های انسان و سایر جانداران چنان است که تدریجاً آن‌هایی که نامناسب هستند، از میان می‌روند، و آن‌ها که با محیط سازگارترند، باقی می‌مانند.[5]

آناکساغوراس[6] (۴۲۸ ـ ۵۰۰ ق.م.) [کلازومنه[7]، آتن، لامپساکس[8]] آنـاکسـاغوراس بـا امپدوکلس دربارهٔ **تعدد جواهر**[9] یا **عناصر** موافق بود، جز اینکه می‌گفت: شمارهٔ عناصر محدود به همین چهار تا نمی‌تواند بود، و تجربه نشان می‌دهد که تعداد بی‌شماری جوهر وجود دارد که از موادی تشکیل می‌یابد که او آن‌ها را «تخم‌ها» یا «تخمه» نامیده است. آنـاکسـاغوراس بجای دو نیروی «**مهر**» و «**کین**» معتقد بوجود **عقل** یا (نووس) شد، و بر آن شد که ناظم امور

---

1. Empedocles.
2. Agrigentum.

۳. باید دانست که امپدوکلس از این مواد به‌عنوان عناصر اربعه سخن نمی‌گوید، بلکه آن‌ها را «ریشه و منشاء همه چیز «The roots of all thing» می‌داند (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۶۲/۱).

4. Love and Hate.

۵. امپدوکلس نیز مانند پارمنیدس و برخلاف دیگر فلاسفهٔ یونان ــ افکار خود را در قالب شعر بیان کرده و امروزه کم‌وبیش برخی از عبارات فلسفی او که در قالب شعر ریخته، برای ما باقی مانده است. او همچنین به تناسخ ارواح اعتقاد جازم داشته و این سخن از او معروف است: «من پیش از این، و در گذشته یک پسر و یک دختر بوده‌ام، بعد گلبن شدم، پس از آن به صورت پرنده درآمـدم و مـدتی مـاهی شـدم و در دریـا زیستم» (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۱/۶۴).

6. Anaxagoras.
7. Clazomenae.
8. Lampsacus.

9. Pluralism of Realities.

عالم عقل است. آناکساغوراس معتقد بود که اصلاً این تخمه‌ها در همهٔ عالم به همدیگر درآمیخته بودند ولی عقل همه را به چرخش انداخت، چنانکه از جنبش افلاک بچشم می‌خورد. ازاین‌رو «تخمه‌ها» باید گوناگون شده باشد، و هر یک جایگاهی ویژه یافته باشد تا موجب تکامل جهان شود، زیرا سکون و عدم تنوع سبب خرابی و فساد عالم است.

به‌نظر فیلسوف ما، نظام عالم دلیل آن است که نظام دهنده‌یی باید باشد، [از این‌رو محققان همین قول را اولین کلامی دانسته‌اند که دربارهٔ اثبات صانع گفته شده است]. نظر آناکساغوراس با استدلال به اینکه در عالم بیش از چهار عنصر وجود دارد، و شمارهٔ آن‌ها متعدد است، از نظر امپدوکلس، به نظریه شیمیایی جدید در باب تعداد عناصر نزدیک‌تر است. آناکساغوراس در هیات و ستاره‌شناسی نیز آگاهی داشت و همو اظهار داشته است که: «آفتاب از جزیرهٔ «پلوپونسوس»[1] بزرگ‌تر است» و خسوف ماه به سبب قرار گرفتن زمین میان خورشید و ماه صورت می‌گیرد، و کرات دیگری نظیر کرهٔ مسکونی ما وجود دارد. گذشته از این‌ها، آناکساغوراس به «تحول حیاتی»[2] اعتقاد داشت، و بر آن بود که شعور و آگاهی در همهٔ ذرات عالم وجود دارد.

نظریات نو آناکساغوراس نیز ــ مانند افکار دیگر نواندیشان ــ گمراه کننده و نادرست اعلام شد، و او را تکفیر کردند که با آموزش‌های خود مردم را گمراه می‌کند، و با وجود اینکه از دوستان نزدیک **پریکلس**[3] بود، مجبور شد که «آتن» را ترک گوید.

آرخلائوس[4] (حدود سدهٔ پنجم ق.م.) [آتن، ملطیه]. آرخلائوس از شاگردان آناکساغوراس بود، و برخی گفته‌اند که استاد سقراط بوده است. به‌نظر وی از آمیزش ماده با عقل آتش و آب پدید آمده و آن دو مایهٔ حیات شده است. دربارهٔ اخلاق نظر او این بوده که: تمام داوری‌ها و احکام انسان قراردادی و وضعی است و مطلقیت ندارد.

فیلولائوس[5] (ولادت ۴۸۰ ق.م.) [تارنتوم[6]، تبس[7]]. آموزش‌ها و اندیشه‌های پروتاغوراس به‌وسیلهٔ فیلولائوس رواج یافت. فلسفهٔ او با واژه‌های «**محدود**» «**نامحدود**»[8]

---

1. Peloponnesus.
2. Biological evolution.
3. Pericles.
4. Archelaus.
5. Philolaus.
6. Tarentum.
7. Thebes.
8. Limited and non-limited.

بیان شده است. فیلولائوس دربارهٔ خواص اعداد ــ به‌ویژه عدد ۱۰ ــ مطالعه کرد، و ارتباط آن‌را با جهان بیان کرد. اشیاء عالم به نظر وی از هماهنگی عناصر متضاد پدیدار گشته است.

فیلولائوس این موزونیت و هماهنگی را در زمینهٔ موسیقی نیز مورد پژوهش قرار داد. به‌نظر وی جهان دو وجه دارد، وجهی متغیر؛ وجهی نامتغیر. وجهی که تغیر و دگرگونی را در آن راه نیست، ساحت عقل است. هر چه عقل است و عقلانی است زوال و دگرگونی ندارد و هر چه ماده و مادی است همواره در تغُیر و دگرگون شدن است. روح به جسم تعلق دارد، و در زمان مرگ مفارقت خواهد کرد. گفته‌اند که: فیلولائوس در علم وظایف‌الاعضاء و طب نیز دست داشته و مأخذ بسیاری از اطلاعات افلاطون دربارهٔ فیثاغوریان آثار او بوده است.

ملیسوس[1] (وفات پیش از ۴۴۰ ق.م.) [ساموس]. آخرین فرد معتبر مدرسهٔ الئایی ملیسوس بوده که دربارهٔ دفاع از پارمنیدس رسالاتی نوشت. به‌نظر وی وجود، **وحدت کامل** است و وسعت آن بی‌نهایت است؛ اجزاء آن ترتیب دوباره نمی‌یابد و به هیچ روی تغییر نمی‌پذیرد. به اعتقاد وی خلاء وجود عدمی است. ملیسوس، همچنین بر بیهودگی حیات بسیاری از زندگان که زنده‌اند، ولی خردی پرتوان و پژوهشگر ندارند، نفرین کرده است.

لوسیپس[2] (وفات حدود ۴۴۰ ق.م.) [ملطیه، آبدرا واقع در تراکیّه]. او از شاگردان پارمنیدس بود، ولی از نظریهٔ یکی‌گرایی عدول کرد، و در عوض معتقد به کثرت عناصر یا جواهر شد. این جواهر را او «اتم‌ها» نامید. این ذرات یا وحدات مادی در اندازه و شکل با هم مختلف هستند، و در خلاء یا فضای ناموجود حرکت می‌کنند. همهٔ مکونات و اشیاء عالم را این ذرات بوجود می‌آورند حتی عقل را که مواد و اعیان خارجی را از راه «تصوراتی» که از آن‌ها پیدا می‌کند، ادراک می‌نماید. جریان طبیعت به‌وسیلهٔ «علتی معقول و ضروری» معین گشته است.[3]

---

1. Melisus.
2. Leucippus.
3. *Ency. International*, 10/491.

۳

سوفسطاییان[1]

از زمان لئوسیپوس، روح دموکراسی در آتن پیشرفت کرده بود، و یونانیان، به‌ویژه اهل آتن، بیش از حدود عادی و مرسوم روزگاران پیشین حق یافته بودند که در زندگی اجتماعی شرکت جویند، شهروندان آزاد می‌خواستند که در زمان جنگ در جزو سپاهیان خدمت کنند، و در زمان صلح وقت خویش را در انجمن‌ها و دادگاه‌ها بگذرانند، ولی دموکراسی بدون روشنگری و روح منور شهری‌گری پایدار نیست. جهت پاسخ به این نیاز در یونان گروهی آموزگاران سیار پیدا شدند، که در تاریخ فلسفه به «سوفسطاییان» معروف‌اند، که نظر بر معنی لغوی کلمه می‌توانستند مردم را خردمند و دانشور سازند. اینان از شهری به شهر دیگر سفر می‌کردند و در برابر مزد برای مردم سخنوری می‌کردند، و در خانهٔ بزرگان و ثروتمندان به گرمی پذیرفته می‌شدند و دربارهٔ مسایل و مطالب گوناگون تعلیم می‌دادند.

□ □ □

سوفسطاییان[2]، نامی است که به برخی از سخنوران، نویسندگان و گویندگانِ یونانی در

---

1. Sophists.

۲. = ملاحده = سوفسطاییه. هجویری، کشف‌المحجوب، ۱۶: «بدانکه گروهی‌اند از ملاحده... که مر ایشان را سوفسطائیهٔ خوانند و مذهبِ ایشان آن است که به هیچ چیز عِلْم درست ناید؛ و علم خود نیست. با ایشان گوییم که این دانش که می‌دانید که به هیچ چیز علم درست نیاید درست هست یا نی؟ اگر گویند هست، علم

←

سده‌های پنجم و چهارم قبل از میلاد داده شده است؛ غالبِ آن‌ها در حوزهٔ ممالک یونانی‌زبان سَفَر می‌کردند، و دربارهٔ موضوعاتِ بسیار متنوع و گسترده‌یی، در برابر گرفتنِ حقّ‌التدریس، تعلیم می‌دادند.

ـــ وجه تسمیه

گفته‌اند که اصطلاح «سوفیست» (به یونانی «سوفیستس») اصلاً به معنی «هوشیار»[1] یا «مرد ماهر»[2] بوده است. در این معنی، کلمهٔ کف‌بینان[3]، و کاهِنان[4] و شاعران را نیز دربرگرفته است، و نیز احتمال داده‌اند که خردمندان یا فرزانگان[5] در اجتماعات اوّلیّه یونان بدین نام موسوم بوده‌اند از آن جمله حکمای سبعه[6] در سده‌های هفت و شش قبل از میلاد و حکمای پیش از سقراط عموماً جای می‌گیرند. وقتی که افلاطون از زبان پروتاغوراس بیان می‌کند[7] که او برخلافِ دیگران می‌خواهد خود را «سوفیست» («دانشور») بنامد، وی این واژه را در معنیِ جدید آن یعنی «آموزگار حرفه‌یی»[8] بکار می‌برد. امّا افلاطون و ارسطو، معنی کلمه را بار دیگر تغییر دادند، چه ادّعا کردند که آموزگاران حرفه‌یی همچون پروتاغوراس در جست‌وجوی حقیقت نبودند بلکه مقصودشان تنها غلبه در بحث[9] بود، و پروایی نداشتند که وسایل غیر شرافتمندانه را نیز در رسیدن به این غایت بکار ببرند. همین عقیده، بعدها معنی استدلال‌گر بُلهوس، ایرادگیر و سفسطی یا لفّاظ[10] را از «سوفیست» پدید آورد، که تا به امروز نیز همچنان به صورتِ غالب و مرسوم باقی مانده است.

نامِ حدود سی تن از سوفسطاییان در تاریخ فلسفهٔ یونان باقی مانده است که مهم‌ترین آن‌ها، «پروتاغوراس»، «گرجیاس»، «آنتیفون»، «پرودیکوس»، و «تراسیماخوس» بوده‌اند. افلاطون شدیداً اعتراض کرده و گفته است که سقراط به هیچ وجه «سوفیست» نبوده است، به‌دلیل آنکه برای تعالیم خویش مُزدی نمی‌گرفت، و او بی‌هیچ چون و چرایی خود را وقف تحقیق حقیقت کرده بود. ولی از جهاتِ نسبةً زیادی می‌توان او را تا حدودی یکی از اعضای

← اثبات کردند و اگر گویند نیست پس چیزی که درست نباشد، آنرا معارضه کردن محال باشد، و با آن کس سخن گفتن از خِرَد نبَوَد».

1. Clever
2. Skiiied man
3. Seer
4. diviners
5. Sages
6. Seven Wise men
7. پروتاغوراس، ۳۱۷ a - b.
8. Proffessional Teacher.
9. Victory in discussion.
10. Quibbler

این جنبش بشمار آورد. شمارهٔ واقعی سوفسطاییان آشکارا از سی تن (۳۰ تن) افزون‌تر بوده، و برای هفتاد سال، یعنی تا سال ۳۸۰ ق.م. آنان تنها مأخذ تعالیم عالیه در شهرهای بزرگ و فرهنگی یونان بوده‌اند. محاضرهٔ **پروتوغوراس** افلاطون چیزی شبیهِ یک کنفرانسِ سوفسطایی را در خانهٔ مردی کالیاس[1] نام در آتن، درست پیش از جنگ‌های پِلوپونز، توصیف می‌کند. غالب سوفسطاییان آتنی نبودند، ولیکن آتن را مرکز فعالیّت‌های خود ساخته بودند، زیرا غالبِ آن‌ها پیوسته در مسافرت بودند.



ـ سوفسطاییان و حقیقت

یک سؤال هنوز هم مورد بحث است و آن این است که سوفسطاییان اساساً توجهی به حقیقت داشته‌اند یا اینکه تنها به شاگردانِ خود یاد می‌دادند که حقیقت در مقایسه با کامیابی ایشان در بحث اصلاً اهمیّتی ندارد.[2] افلاطون همین مورد دوّم را در مورد آن‌ها درست می‌داند و هنوز این داوریِ خصمانهٔ او بی‌هیچ گفت‌وگو تکرار می‌گردد. افلاطون آثار آن‌ها را «جَدَلی»[3] و غیر منطقی[4] می‌خواند. مقصودِ افلاطون از آثارِ جَدَلی عبارت از بحث‌هایی است که مقصود عمده از آن پیروزی است تا جست‌وجوی حقیقت؛ و مقصود از غیرمنطقی، استدلال و ضد استدلال است که هر دو به‌طور مساوی یکسان‌اند (اگر به پیروزی در بحث یاری بدهند) و او این اصطلاح را به‌ویژه دربارهٔ پروتاغوراس بکار می‌بَرَد. او استعمال غیرمنطقی را اساساً جَدَلی می‌شمارد، چه مقصود از آن خواه ساکت و مغلوب کردن خصم با نشان دادن متناقض بودن وضعیّت او باشد، و خواه اینکه به خودیِ خود برای این بکار رود که منفی بودن هر قضیه‌یی را که در بحث مطرح می‌گردد، نشان بدهد.

بنابراین، چنین نتیجه می‌گیرد که استعمال شایع شیوهٔ غیر منطقی در مباحث سوفسطایی شاهد بر این است که سوفسطاییان هیچ علاقه‌یی به حقیقت نداشتند، چه حقیقت باید ذاتاً از غیر منطقی بودن آزاد باشد.

---

1. Callias.

۲. حَکَی اَلمتکلّمون اَنَّ جَماعَةً یُلَقَّبُونَ السوفسطائیّةُ یقولونَ: لا نَعرِفُ لِشیءٍ حقیقةً، و یقولونَ: لمّا کانَ اَحَدُنا یَرَیٰ الشَّیءَ فی رَقدَتِهِ فیتصوّرَله بصورةٍ ما یشاهده فی یَقْظَتِهِ و نَری الصورَةَ فی الماءِ ثُمَّ لا حَقیقةَ لها، لِمَ یَمتنع اَن لا یکون لِما نُعاینهُ و نُشاهِدُهُ حقیقةٌ. و ذکر بعض العُلَماء: اَنّهُ لَمْ یَکُنْ قَطُّ عَلیٰ هٰذه الصِّفَةِ اَحَدٌ، و اَنَّ السوفسطائیَّةَ انّما هُوَ شیءٌ مِنْ تولیداتِ المتکلّمینَ و منحولاتِهم (راغب اصفهانی، محاضرات، ۱/۷۶).

3. Eristic

4. Antilogic

فلسفهٔ سوفسطاییان:

چنین می‌نماید که نویسندگان قدیم، به تبعیّت از افلاطون و ارسطو، همهٔ سوفسطاییان را، بجز پروتاغوراس، از چهارچوب کتاب‌های تاریخ فلسفهٔ خود و از حلقهٔ متفکّرانِ قدیم یونانی بیرون گذاشته‌اند. متفکرانِ جدید نیز به همین شیوه رفتار کرده‌اند. حتّی کسانی که اعتراف کرده‌اند که برخی از اندیشه‌های مهّم فلسفی به بعضی از سوفسطاییان منسوب است، و از این حیث باید با آنان نیز مانند فیلسوفان رفتار شود، با این همه، در این نکته با گذشتگان و معاصران همداستان شده‌اند که چون این جماعت مکتبِ فلسفی خاصّی پدید نیاورده‌اند، بلکه غالباً معلّمان یا نویسندگان منفردی بیش نبوده‌اند، و لذا نمی‌توان به آن‌ها «فیلسوف» اطلاق کرد.

در میان نویسندگان جدید تاریخ فلسفه، هگل از نخستین کسانی است که نام سوفسطاییان را در تاریخ فلسفهٔ یونانی وارد کرده است. او این کار را مطابق اصول «دیالکتیک» خود انجام داده است تا نشان بدهد که این جماعت را از آن جهت باید «فیلسوف» نامید که توانسته‌اند «وضعِ مخالف» گروهی از فیلسوفان پیش سقراطی را ارائه دهند که معمولاً «وضع» فلسفی ویژه‌یی داشته‌اند.

پس از این مقدّمات، باید گفت که هر دانشجوی فلسفه باید اندیشه‌های سوفسطاییان را دربارهٔ اخلاق، نسبیّت و شکّاکیّت را به‌خاطر بسپارد.

۱. **اخلاق**: در سدهٔ هجدهم و اوایل سدهٔ نوزدهم، نظر متداول دربارهٔ سوفسطاییان این بود که آنان جماعتی شیّاد[1] بوده‌اند.[2] همراه با کوشش‌هایی که برای بی‌اعتبار ساختن صداقت عقلانی[3] آنان بکار می‌رفت. این ادّعا نیز قوّت داشت که عقاید آن جماعت غیراخلاقی بوده و سَبَبِ اصلیِ فسادِ اخلاقی جوانان یونانی و حتّی مقدّمات انحطاط و زوالِ آن‌کشور را از پایگاه والایی که در سدهٔ پنجم میلادی دارا بوده، فراهم ساخته است. اساسِ این اتّهام دو احتجاج

---

1. Charlatan.

۲. حتّی روایتی هست مبنی بر اینکه: سوفسطاییان، در برابر خطیبی به عظمت دموستنس ـ بزرگترین خطیب تاریخ ـ قدّ علم کردند ـ به اتّکاء بر ارباب سیاست آتن ـ و در دادگاه همهٔ اموال او را از آنِ خود قلمداد کردند و ثابت نمودند که آن‌ها فرزند پدرِ دموستنس هستند نه او!

3. Intellectual honesty.

بود که هر دو درست بوده است: نخستین آن‌ها این بود که بسیاری از سوفسطاییان حملات تند و شکننده‌یی بر ضدّ اصولی وارد ساختند که معمولاً به عنوان قوانین اخلاقی پذیرفته بود؛ دیگری آنکه آنان در اخلاق جهت‌گیری‌هایی داشتند که در جهتِ مخالفِ اخلاقِ مقبولِ سنّتی یونانیان بود، و طبعاً در مقابله با اخلاقِ سنّتی ناروا و ناپسندیده می‌نموده است. آن‌ها غالباً چنین استدلال می‌کردند که اصول مرسوم اخلاقی باید متروک گردد چه از لحاظِ عَمَلی و در میدانِ زندگانیِ اجتماعی با شکست مواجه بوده است. و چنین ادّعا می‌کردند که مطرح ساختن و بحث کردنِ مسایلِ اخلاقی جدید و مقایسهٔ آن با اخلاقِ متداول، نه تنها اخلاق و رفتارِ مردم را تباه نخواهد ساخت بلکه مایهٔ آن خواهد شد، که اخلاق قدیم اصلاح گردد و جنبه‌های درستِ عملیِ آن هر چه بیشتر تبلور یابَد.

۲. نسبیّت و شکّاکیّت: این دو حالت را جنبه‌هایِ عامّ نهضت سوفسطایی به صورت کلّی دانسته‌اند. امّا حقیقت این است که تنها دربارهٔ پروتوغوراس و گورجیاس نقل کرده‌اند که آن دو، نوعِ شکّ گرایی افراطی دربارهٔ امکان معرفت ابراز کرده‌اند. «حواسّ ما خطاکارند، و منشأ معلوماتِ ما نیز حواسّ ماست، پس نتیجه می‌توان گرفت که حصول معرفت امکان ندارد». ولی حتّی سکستوس امپریکوس[1] زمانی که از شکّاکیّتِ منسوب به آن‌ها می‌کند، احتمالاً راست می‌گوید که «هیچیک از آن دو سوفسطایی بدان معنی که ما خیال می‌کنیم نبوده‌اند. آن دو تنها اساسِ معرفتِ انسان را حسّی دانسته‌اند. و باز چنین می‌نماید که پروتاغوراس معرفت را به آنچه از حواسّ برمی‌آمده محدود می‌ساخته، ولی البته با تأکید معتقد بوده که آنچه توسط حواسّ ادراک می‌شود حتماً حقیقت است. این عقیده او را بر آن داشته اظهار نماید شیءِ مماسّ دایره را تنها در یک نقطه لمس می‌کند؛ ولی صریحاً به ادراکاتِ ما از مماسّ‌ها و دایره‌های طرح شده اشاره می‌کند.

همین‌طور گورجیاس ادّعا کرده است که هیچ چیز وجود ندارد، یا اگر چیزی وجود دارد آن‌را نمی‌توان شناخت؛ یا اگر می‌توان شناخت داننده و شناسنده قادر نیست آن‌را به دیگری انتقال و تعلیم دهد، و از همین جا مشهور شده است که گورجیاس هم واقعیّت و هم معرفت هر دو را منکر بوده است.

خلاصه، هیچ اثرِ کاملی از هیچیک از سوفسطاییانِ نخستین باقی نمانده است که بتوان بر اساسِ آن، منقولاتِ افلاطون را وارسی کرد، و آنچه از سوفسطاییان اخیر نوشته‌اند غالباً

---

1. Sextus Empiricus.

تحتِ تأثیر اظهاراتِ افلاطون قرار داشته است.[۱] و بنابراین، تقریباً هر آنچه دربارهٔ تک تکِ سوفسطاییان گفته شده مورد مناقشه قرار گرفته و پژوهشگران چندان با آن‌ها موافق نیستند.

امّا اگر این جهت‌گیری درست باشد، ظاهراً با دعویِ آموختنِ خطابه به دیگری و موفق ساختن آن‌ها در مناظره و بحث بر ضدّ دیگران سازگار نمی‌نماید. زیرا وقتی وجود علمی ممکن و مسلّم باشد می‌توان آن‌را به دیگری آموخت؛ ولی وقتی دانشی نباشد چه علمی و کدام فنّی را می‌تواند آموخت.

پروتاغوراس دربارهٔ مابعدالطبیعه می‌گفته است «نمی‌توانم بگویم که خدایان وجود دارند یا ندارند، و اگر وجود دارند چه شکلی دارند».[۲]



سوفسطاییان معروف

از میان این گروه چند تن بسیار معروف‌اند و در «مکالمات»[۳] یا رساله‌های **افلاطون** نام آن‌ها آمده است که در زیر از آن‌ها یاد می‌کنیم:

پروتاغوراس[۴] (۴۱۱ـ ۴۸۱ قـ.مـ.) [آبدرا، آتن]. او قدیم‌ترین سوفسطاییان بود. تخصص او آموزش خصال شهری‌گری[5] بود؛ چیزی که شهروندان جوان به فرا گرفتن آن بسیار نیازمند بودند. این کار، یک موضوع عملی بود و توفیق عمل هدف عمدهٔ او بود زیرا وی اطمینان خود را از قابلیت انسان برای درک **حقیقت مطلق**[۶] از دست داده بود، و بر این عقیده شده بود که هر مسأله‌یی همواره دو جنبه دارد که آدمی تنها یک جنبهٔ آن‌را می‌سنجد. عبارت زیر بدو منسوب است که: «انسان میزان همهٔ اشیاء است» و نیز «اشیایی که هستند هستند، و اشیایی که نیستند نیستند» (یک معنی ممکن این عبارت آن است که بهترین کاری که آدمیان می‌توانند بکنند این است که دربارهٔ اشیاء عقاید شرافتمندانه و درستی بیابند ولی بخاطر بسپارند که این عقاید همواره شخصی و بر پایهٔ ادراکات حسی مستقیم آن‌هاست.) عقاید از

---

۱. افلاطون: «تودهٔ مردم از خوب و بد چیزی نمی‌فهمند، و دائماً آنچه حکمرانانشان بگویند باور می‌دارند و تکرار می‌کنند» (پروتاغوراس، ۱۴۰، دکتر صناعی، از قولِ پروتاغوراس.)

2. - K. Freeman, *Companion to the Pre-Socratic Philosophers*, London, 1946;
T. Gomperz, *Greek Thinkers*, Eng, trans, by L. Magnus, Vol.1, Book 3, ch. 5-7, London, 1901;
Ency , *Britannica*, vol. 20, 914 -917, art, "Sophists".

3. Dialogues.

4. Protogoras.

5. Civic Virtues.

6. Absolute Truth.

طریق **عملی بودن**[1] آن‌ها سنجیده می‌شود. آن‌ها که عملی هستند پذیرفته و آن‌ها که نیستند به دور انداخته می‌شوند.

یکی از عقاید خود او دربارهٔ مطالب عالی و دقیق از این دست اعتقاد اوست دربارهٔ خدایان که می‌گوید: «من نمی‌دانم که خدایان وجود دارند یا نه، چه مسأله دشوار است و عمر کوتاه.» به سبب همین اعتقاد، پروتاغوراس متهم به بی‌دینی شد، و او را از آتن تبعید کردند. مذهب فلسفی او درواقع نمونه‌یی است از آنچه **نسبیت**[2] نامیده شده است دربارهٔ معرفت و اخلاق؛ همچنین با **مذهب انسان‌مداری**[3] نیز رابطه‌یی نزدیک دارد.

غورجیاس[4] (وفات حدود ۴۸۰ ق.مـ.) [لئونتینی در صقلیه[5]، آتن] دومین شخصیت مهم و بسیار برجستهٔ سوفسطایی غورجیاس بود. او در اینکه انسان به معرفت مطلق دسترسی ندارد با پروتاغوراس هم‌رأی بود. تنها کاری که برای آدمی‌زاده ممکن است و باید انجام دهد این است که افکار و نظرات خود را به مردم تلقین کند و آن‌ها را متقاعد سازد؛ چه اگر در این راه بر مردمان پیروز شد، و با عقاید خویش آن‌ها را زیر نفوذ قرار داد، در زندگی راه صحیح را یافته است! **با توجه به عدم اعتبار دانشی که ما از جهان خارج داریم غورجیاس بر آن شد که هیچ دلیلی اظهار نمی‌توان کرد که چیزی در عالم وجود دارد!** میان اشیاء خارجی و ذهن ما شکافی عظیم هست و نیز فاصله‌یی میان معرفت ما و زبانی که مبین آن است، وجود دارد؛ به نظر او این فواصل و شکاف‌ها را مسدود نمی‌توان کرد. از این‌رو، هر کسی در چهارچوب حیات خود زندانی است. تجربهٔ انسان تنها ظاهر و رویهٔ اشیاء را درمی‌یابد. از این‌رو کسانی که در استعمال الفاظ و لغات گوناگون و متشابه، مهارتی دارند، «**سفسطه**»[6] و جز آن را پیش می‌کشند و امتیازات و اختلافات کلامی را بیان می‌دارند در حالی‌که این امور فی‌نفسه اهمیتی ندارد.



هیپیاس[7] (وفات حدود ۴۳۰ ق.مـ.) [الیس[8]، آتن]. هیپیاس یک سوفسطایی بود که مطالب و علوم گوناگون مانند ستاره‌شناسی و ریاضیات درس می‌داد. نام وی به‌ویژه به سبب کشف خط منحنی در قوس تربیع[9]، بلندآوازه گشت. (یک خط منحنی در تقسیم قوس یا کمان به

---

1. Practicality.
2. Relativism.
3. Humanism.
4. Gorgias.
5. Leontini in Sicily
6. Sophistry.
7. Hippias.
8. Elis.
9. Quadratrix.

نسبت‌های معین بکار می‌رود.) و این امر در محاسبهٔ محیط دایره بسیار سودمند افتاد. گذشته از این هیپیاس به ادبیات و موسیقی علاقمند بود و گفته‌اند که او مجموعه‌یی از آثار ادبی یونان و دیگر کشورها بساخت که آن‌را از نوشته‌های مربوط به مراثی [1] و گفته‌های اخلاقی قدیم پرداخته است. نیز یک دوره مطالعات دقیق دربارهٔ متن نوشته‌های هومر و داستان‌های فرعی او انجام داد. غیر از این‌ها که گفتیم «هیپیاس» در **باستان‌شناسی** و **سیاست** دست داشت و مدتی از زادگاه خود الیس به عنوان سفیر به شهرهای دیگر رفت. هیپیاس از نظر شخصیت، ممتاز و بزرگ بود، و همواره از محبوبیت و جبروت خود در نزد عامه لاف می‌زد، و ادعا می‌کرد که در هر کار وارد شود مخرجی خواهد یافت و به انجام آن توانا خواهد بود. برای سخنرانی‌ها و تعلیماتی که می‌داد، مزدهای کلان می‌گرفت. و می‌کوشید شاگردان خود را ــ به هر قیمت که باشد ــ در مباحثه نیرومند سازد. در نویسندگی به تدقیق در معانی و رعایت سبک اهمیت زیاد می‌داد، و نظامی برای پربار کردن و تقویت حافظه پیدا کرد. به‌نظر هیپیاس قانون با طبیعت تناقض دارد و حکومت آن بر مردم مستبدانه است. تنها چند پاره از نوشته‌های او در دست است.

پرودیکوس [2] (وفات حدود ۴۳۰ ق.م.) [سئوس [3]، آتن]. وضع اصطلاحات دقیق و صحیح برای بیان مطالب علمی مورد توجه پرودیکوس سوفسطایی بود. او اخلاقیات و قوانین مدنی [4] را تعلیم می‌کرد، و بارها به عنوان سفیر به آتن رفت. روزگاری که در آتن بسر می‌برد، بر روی جوانان بسیار تأثیر گذاشت. پرودیکوس ادعا می‌کرد که سوفسطایی ویژگی‌ها یا فضایل سیاستمداران و فیلسوفان را با هم دارد. همچنین برای ثروتمندان و جوانان فن معانی و بیان و آیین سخنوری تعلیم می‌کرد، و از این راه مبالغ گزافی بدست آورد.

سقراط می‌گوید که با پرودیکوس درس می‌خوانده است، ولیکن این دوره دیری نپاییده است، ولی او چندین شاگرد پیش پرودیکوس فرستاده بوده است. پرودیکوس در تعلیم معانی و بیان و آیین سخنوری همواره برای شاگردان خویش القاء می‌کرد که حد اعتدال را، رعایت کنند و سخن را دراز نکشند. او در باب اخلاق معتقد بود که: خیر یا نیکوکاری بنابر انجام دهندهٔ آن امری نسبی است همچنانکه توانگری چنین است.

---

1. Elegiac.
2. Prodicus.
3. Ceos.
4. Civic Affairs.

دربارهٔ مذهب بر این عقیده بود که خدایان از نیروهای نیکوکار یا فیض‌بخش **طبیعت** بوجود آمده‌اند. از وی یک کتاب مربوط به معانی و بیان به‌نام انتخاب هراکلس[1] (میان لذت و کار نیک) باقی مانده که گزنفوس آن‌را حفظ کرده است. کتاب دربارهٔ طبیعت[2] پرودیکوس از میان رفته است.

تبصره: کوشش‌های فکری پیش از دورهٔ سقراط اگرچه در بسیاری از موارد شعبه‌های گوناگون یافت، ولیکن این نکته نیز کم‌کم مورد توجه قرار گرفت که غیر از **شک‌گرایی**[3] و **نمی‌دانم‌گرایی**[4] نیز، برای پژوهش و تحقیق مسایل فکری، راه‌هایی وجود دارد.

1. *The Choice of Heracles* (*between pleasure and Noblework*).

2. *On Nature*.

3. Skepticism.

4. Agnosticism.

۴
دورهٔ «کلاسیک»
یا
روزگارِ سقراطی

در وجود سقراط و پیروان او، مبتکران فلسفه‌های بزرگ را می‌یابیم که اکثر میراث‌های فلسفی تمدن مغرب زمین را تشکیل می‌دهد. از جملهٔ این حرکت‌های فکری، حکمت سقراط و «آکادمی» افلاطون و «لیسه» ارسطو و حکمت اسکندرانی مهم‌ترین همه بشمار می‌رود، و همهٔ مکاتب و افکار بعدی امتداد این حرکات فکری به‌حساب می‌آید، و بیشتر آن‌ها به منزلهٔ شرح یا حاشیه یا انتقاد از این رشته‌های اصلی محسوب می‌گردد. **روش سؤالی**[1] سقراط در این راه انگیزهٔ نخستین بود، که بعدها کمتر مورد توجه قرار گرفت و پیروان مهمی پیدا نکرد، پس از آن نوشته‌های افلاطون و اعضای فرهنگستان و سرانجام مطالعات و تحقیقات مشروح و دقیق ارسطو و مدرسهٔ وی به‌مِنَصَّهٔ ظهور رسید. همچنانکه گفتیم، در این ضمن برخی از افکار و معتقدات متفکران پیش از سقراط نیز ادامه داشت، ولیکن توجه هیچیک از افلاطونیان و مشاییان بسوی آن‌ها جلب نشد. سقراط، نسبیت[2] سوفسطاییان را با پژوهش مفاهیم عامه که مورد انکار این گروه بود تلفیق کرد، بدین ترتیب تعریفات استقرایی واژه‌ها و اصطلاحات را بررسی کرد، و بدست آورد. وی کوشید تا راهنمایی جهت زندگانی موجود عاقل و میزان فضایل که در همان حال برای هر ذهنی متفکر پذیرفتنی باشد بدست دهد.

---

1. Questioning Method.　　2. Relativism.

افلاطون از این مقولهٔ سقراط معرفی مفصلی در یکی از کتاب‌های خود انجام داده و مفاهیم اخلاقی و منشأ اخلاقیات و مراتب دانش را تحقیق کرده است، همو کوشیده است تا توصیفی از نوع جامعه‌یی که لایق و مستعد پذیرفتن این مباحث باشد بدست دهد. همو با کلمات عادی از ماهیت واقعیتی که در اثر جریان فکر بدست می‌آید بحث کرد، ارسطو نیز دربارهٔ اساسی که به‌وسیلهٔ افلاطون متروک مانده بود از نو به تفصیل بحث می‌کرد. او قوانین منطق و مابعدالطبیعه را پایه گذاشت و در بیان اخلاق فردی و اجتماعی زحمت‌ها کشید، و در انواع گوناگون **نقد ادبی**[1] بحث کرد، در نظام‌های واپسین، کوشش انسان جهت دست یافتن به خشنودی در زندگانی از راه **خودپایی**[2] و رسیدن به لذت بی‌کدورت و صافی یا **تعلیق حکم**[3] دربارهٔ مسایل غایی[4] مطرح شده بود.

سقراط[5] (حدودِ ۳۹۹ـ ۴۷۰ ق.م.) [آتن]. اهمیت سقراط زمانی محسوس افتاد که سوفسطاییان در اوج شهرت خود بودند. او در این امر با سوفسطاییان موافق بود که: **تنها امر مهم برای انسان خود انسان است.** کوشش برای فهم و شناخت عالم، پیش از اینکه آدمی خود را بشناسد تکلیفی نومیدکننده و کاری بی‌نتیجه‌وعبث است. به‌هرحال سقراط طالب این روش نبود.

او با سوفسطاییان هم‌عقیده بود که وظیفهٔ انسان به‌عنوان حیوان متفکر[6] این است که دربارهٔ چیزها پرسش کند، و هیچ چیز را از این پرسش برکنار ندارد. و از او آورده‌اند که: «زندگانی بدون تجربه و پژوهش، زندگانی نیست»[7] از این روی، کارِ پرسش، کاری تباه کننده نیست بلکه عاملی سازنده است. پیش از همه‌چیز باید این پرسش به قصد روشن شدن مفاهیم باشد. بدون یافتن معانی روشن برای واژه‌ها و اصطلاحات کسی نمی‌تواند دریابد که ما دربارهٔ چه چیزی سخن می‌رانیم. این توضیح، استقرایی[8] است؛ و آن کوششی است برای رسیدن به اصل کلی که شامل نمونه‌ها و مواردگوناگون اصطلاحات و کلماتی است که ما بکار می‌بریم، این اصل کلی درواقع، معنی واقعی مفهوم است، و همیشه باید آن‌را در نظر داشت. کار زبان اینست که این مفاهیم را از ذهنی به ذهن دیگر القاء کند. نااستواری معنی هم در اثر ابهام آن است. دریافت معنی لفظ وقتی ممکن است که یک معنی داشته باشد و به اصطلاح

---

1. Literary Criticism. 2. Self- Control. 3. Suspension of Judgement.
4. Ultimate Problems. 5. Socrates. 6. Thinking Animal.
7. "The unexamined life is not to be lived." 8. Inductive.

تک مضمون[1] باشد. ازاین‌رو، سقراط، طرفدار روشنی معانی و روش استقرایی بود.

او با پروتاغوراس سازگار بود که: «انسان، میزان همهٔ اشیاء است.» ولی انسانی که به‌وسیلهٔ الفاظ دربارهٔ مفاهیم کلی می‌اندیشد، نه انسانی که تابع تأثرات حسی است، چه این تأثرات هیچ جنبهٔ کلی ندارد و در هر کس با دیگری تفاوت دارد. این مفاهیم، در باطن روح انسان مخمر شده است، و به‌وسیلهٔ فرآیند پرسش شخص بوجود آن‌ها در درون خویش آگاهی می‌یابد و رفته‌رفته آن‌ها را صراحت می‌دهد و روشن می‌گرداند سقراط این جریان را به **فن مامایی**[2] تشبیه می‌کند که مادرش بکار می‌برده است.[3]

چون وجه مفارق میان انسان و حیوان این است که می‌اندیشد و نخستین تکلیف اخلاقی برای انسان این است که خود را زیباترین نمونهٔ انسانیت کند، پس باید باور داشته باشد که کلید این کار خردمندی یا عقل[4] است که جوهر فضیلت[5] هم هست. هر اندازه مردم شرور باشند، به همان اندازه فاقد داوری درست می‌شوند. هیچکس از روی عمد چیزی را که برای او زیان دارد، برنمی‌گزینند. مشکل این است که مردم خیر واقعی خود را درنمی‌یابند. به هر حال مسالهٔ شر به‌نظر سقراط چنین می‌رسد، سقراط با این ادعا که او خود چیزی نمی‌داند چنانکه سوفسطاییان ــ برخلاف او ــ ادعا می‌کردند، در میان مردم می‌رفت و از آن‌ها مطالبی می‌پرسید، به‌ویژه از سوفسطاییان که در میان مردم به دانایی شهرت یافته بودند ــ این طریقه به‌هر صورت از طریقهٔ سوفسطاییان بهتر بود زیرا آن‌ها آخر کار انسان را نادانی می‌دانستند و حال آنکه سقراط نادانی را مقدمهٔ کار انسان می‌دید. او همواره شاگرد بود، زیرا به‌نظر او همیشه چیزهای بیشتری برای فراگرفتن وجود دارد و هر سؤالی دست‌کم یک سؤال دیگر در پی دارد به‌عبارت دیگر هنوز هم سؤالی هست که می‌توان پرسید. از این قرار سقراط خرمگس[6] آتنیان بود، و این کار او آن‌ها را خشمگین کرد، چه دریافته بودند که سقراط معتقدات سنتی و مرسوم آن‌ها را سست‌بنیاد می‌داند و بر آن است که هیچیک از آن‌ها قابل دفاع نیست.

این وضعیت او در مضحکهٔ «ابرها» که به وسیلهٔ **اریستوفانس** نوشته شد به‌نحو بدی تعبیر شد، به‌طوری که به‌عنوان اوج سفسطه قلمداد گشت. به بهانهٔ داشتن عقاید بد و ناسازگار،

---

1. Univocity. (= تواطي).
2. Maieutic.
۳. معروف است که سقراط می‌گفته: من در زادن عقول مردمان آن‌ها را یاری می‌کنم چنان‌که مادرم به هنر مامایی آن‌ها را در زادن اجسامشان مدد می‌داد.
4. Intelligence.
5. Virtue.
6. Gadfly.

گروهی از سیاستگران جوان سقراط را متهم کردند که جوانان آتن را فاسد می‌کند و افکار غیر قانونی و نامشروع دربارهٔ خدایان تعلیم می‌دهد. در پایان کار او را در جایی تنگ نگاه داشتند، و به‌نام همین اتهام لغزش و گناه، ملزم شد که شوکران بخورد. از این روی، سقراط شهید راه آزادی فکر شد.



سقراط، از یک نظر بزرگ‌ترین فیلسوف تاریخ انسانیت است، البته می‌دانم و قبول دارم که برخی حتّی وجود تاریخی او را انکار کرده‌اند. ولی کدام بزرگ‌مرد تاریخ بشر است که به او اتّهام نزده‌اند، و یا وجودِ تاریخی و عینی او را به نحوی انکار نکرده‌اند. ولی به سادگی می‌توان ادّعا کرد که سقراط وجود داشته، و افلاطون که به قول وایتهد[1] «تمام فلسفه، حاشیه‌یی است بر نوشته‌های او» است، بزرگ‌ترین قهرمان بسیاری از محاضرات[2] خود را سقراط دانسته، و ای بسا اندیشه‌های والایِ بحث‌انگیز خود را از زبان این مردِ بزرگ و فیلسوف والامقام جاری ساخته است. سقراط وجود داشته، و نام و اندیشه‌های او در تاریخ فلسفه بسیار مؤثّر بوده، و همهٔ اقوام یونانی و غیریونانی به وجودِ او و بحث‌های گرانقدرِ او افتخار می‌کنند و خواهند کرد و اگر به دلایل واهی بگوییم سقراط وجود نداشته، بسیاری از وقایع تاریخی را می‌توانیم انکار کنیم و مثلاً بگوییم اسکندر تخت‌جمشید را آتش نزد؛ نرون ستمگر و دیوانه نبود، مسیح (ع) ظهور نکرد؛ پیامبر اسلام (ص) مسلمانان را به اسلام درنیاورد؛ و به فتح کشورهای مجاور عربستان نپرداخت؛ واقعهٔ قتل‌عام پروتستان‌ها به‌وسیلهٔ کاتولیک‌های طرفدار سنت بارتلمیو اساس تاریخی نداشته است و...

آری سقراط وجود داشته، و مخصوصاً شخصیّت و تعلیم اخلاقی او تعهُّد او بدان‌چه درست می‌دانسته، بسیار والا بوده و در طول تاریخ واقعه‌یی گیراتر و اخلاقی‌تر از واقعهٔ محکومیّت آن مردِ عجیب و یگانه وجود نداشته و شاید هرگز نخواهد داشت.

فرض کنید که شما در طول حیات خودتان کوشیده‌اید انسانی درستکار و خوب باشید: یعنی وظیفهٔ خودتان را چنانکه خودتان تشخیص می‌دهید انجام بدهید و به دنبال آن باشید که کارهایی بکنید که به سود همنوعان شما باشد، همین‌طور فرض کنید که بسیاری از همشهری‌های شما رفتارِ شما را و آنچه راکه شما انجام می‌دهید دوست ندارند، و حتی شما را نسبت به اجتماع به عنوانِ موجودی خطرناک می‌شمارند، هر چند که آنان نمی‌توانند

---

1. Whitehead.
2. Dialogues.

درستی این ادّعا را ثابت بکنند؛ باز فرض کنید که نامبردار شده‌اید و محاکمه گشته‌اید، و به‌وسیلهٔ گروه و همسانان خود به مرگ محکوم شده‌اید که همه منشی دارند که شما به حقّ آن‌ها را بیدادگر و ناحق می‌شمارید. سرانجام فرض کنید که در حالی‌که شما در زندان بسر می‌برید و منتظر مرگ و اعدام هستید، دوستان شما چنان ترتیبی بدهند که فرصتی بدست آید تا شما بتوانید از زندان فرار کرده و با خانوادهٔ خود به تبعید بروید. و نیز استدلال کنند که می‌توانند رشوه و هدیهٔ لازم را فراهم کنند، و خودشان با فرار شما دچار دردسر شوند؛ یعنی اگر شما فرار کنید، عمرِ طولانی‌تری خواهید کرد؛ همسر و کودکان شما به راحتی خواهند رسید؛ دوستان شما همچنان خواهند توانست شما را ملاقات کنند؛ و سرانجام مردم عموماً خواهند اندیشید که شما حق داشتید فرار کنید. آیا شما از این چنین فرصت استفاده می‌کُنید؟

این وضعی است که در آن سقراط، حامیِ مقدسِ فلسفهٔ اخلاقی، در ابتدای محاضرهٔ افلاطون موسوم به کریتو [اقریطون] بچشم می‌خورد. این محاضره جواب او را به سؤال ما به تفصیل بازگو می‌کند، و استدلال او را بازنمی‌نماید که وی چرا بدان‌جا وارد شده است. لذا همین استدلال او آغاز خوبی برای مطالعهٔ ما در موضوع مانحن‌فیه است. سقراط نخست تذکرّاتی دربارهٔ جهت‌گیری لازم در این مبحث می‌دهد. برای شروع کار، ما نباید اجازه بدهیم که تصمیماتِ ما با عواطف و احساساتِ ما معیّن شود، بلکه باید مسأله را بررسی کنیم و از معقول‌ترین استدلال پیروی کنیم. باید بکوشیم که واقعیّات را درست دریابیم و اذهانمان را پاک نگاه داریم. مسایلی از این دست باید از راهِ استدلال مقرّر گردد. ثانیاً ما نمی‌توانیم بدین مسایل با توسّل به آنچه مردم معمولاً می‌اندیشند جواب بدهیم. آن‌ها ممکن است در اشتباه باشند. ما باید جوابی بیابیم که خودمان آن‌را درست و سنجیده می‌شماریم. ما باید خودمان بیندیشیم. سرانجام نباید کاری بکنیم که از جنبهٔ اخلاقی نادرست باشد. تنها سؤالی که نیازمندیم بدان پاسخ دهیم این است که آیا آنچه ما مطرح کرده‌ایم صواب است یا خطا، نه آنچه برای ما اتفاق می‌افتد، مردم دربارهٔ ما چه می‌اندیشند، یا ما خود دربارهٔ آنچه اتفاق افتاده چه احساسی داریم.

پس از این همه که گفتیم، سقراط در عمل گفتار خود را ادامه می‌دهد و استدلالی سه‌جانبه ارائه می‌دهد که «ما نباید قوانین را با فرارِ خود بشکنیم». نخست اینکه: ما نباید به هیچکس زیانی برسانیم. فرارِ سقراط ممکن بود که به دولت زیان بزند، زیرا این کار قوانین دولت را می‌شکست و نسبت به آن بی‌اعتنایی نشان می‌داد؛ دوم اینکه اگر کسی در دولتی باقی بماند و

در آنجا زندگانی بکند در حالی‌که می‌تواند آنجا را ترک بکند، در حقیقت به طور ضمنی اقرار می‌دهد که از قانون آن دولت اطاعت می‌کند. از این جهت، سقراط اگر فرار می‌کرد پیمانی را می‌شکست که انسان سزاوار نیست که آن کار را بکند، سوم اینکه اجتماع هر کس یا دولت او عملاً به‌مثابهٔ پدر و آموزگارِ اوست، و انسان باید از والدین و آموزگاران خود اطاعت کند.

در هر یک از این سه استدلال، سقراط به یک قاعدهٔ عامّ اخلاقی یا اصلی متوسل می‌شود، که بر پایهٔ تفکُّر، او و دوستش کریتو آن‌را معتبر می‌شمارند و می‌پذیرند: (۱) یکی اینکه ما نباید هرگز، به کسی زیان برسانیم، (۲) اینکه باید قول‌های خود را نگه‌داریم، و (۳) اینکه ما باید از والدین و معلّمان خود اطاعت کنیم و به آن‌ها احترام بگذاریم. در هر مورد، وی همین‌طور صغرایِ دیگری بکار می‌برد که شامل بیان یا تعبیر از واقعیّت است. و با قاعده یا اصلی که در دست داریم انطباق می‌یابد: (A۱) اگر من فرار کنم به اجتماع زیان خواهم زد، (A۲) اگر فرار کنم عهدی راکه بسته‌ام خواهم شکست، و (A۳) اگر من فرار کنم نسبت به پدر و آموزگار خود نافرمانی خواهم کرد. آنگاه وی دربارهٔ آنچه که در آن وضعیّت انجام باید بدهد نتیجه می‌گیرد. این یک نمونهٔ عالی از استدلال در مسایل اخلاقی است و در اینجا به زیبایی توضیح داده شده است.

می‌دانید که موضوع رسالهٔ منون [Meno(n)] فضیلت است و در این رساله منون از سقراط می‌پرسد که «آیا فضیلت را می‌شود آموخت»؟ سقراط جواب می‌دهد که نمی‌داند فضیلت خود چیست و تاکنون هم کسی را نیافته است که آن‌را بداند. منون می‌گوید: آیا گورجیاس را ندیده. سقراط می‌گوید: دیده، ولی گفته‌های او به یادش نیست، و از منون می‌خواهد عقیدهٔ خودش راکه لابد باید به عقیدهٔ گورجیاس هم شبیه باشد بگوید. منون جواب می‌دهد «فضیلت، یا فضیلت مردان است یا زنان یا کودکان، و هر مرحله از عمر را فضیلتی خاصّ است و تشریح هر یک آسان است».

سقراط او را متوجه می‌کند که تعریف فضیلت را از او خواسته است نه شمارش فضایل را. منون فضیلت را به «نیروی فرمانروایی» تعریف می‌کند. سقراط متوجهش می‌کند که «نیروی فرمانروایی ــ تازه آن هم زمانی که با دادگری همراه باشد نه با ستمگری ــ یکی از فضایل است و کلّ فضیلت نیست. چنانکه شکل (کروی) گرد یکی از شکل‌هاست نه شکل به طور کلّی.»

پس از مقداری صحبت و محاضره، منون سقراط را سرزنش می‌کند که «مانندِ ماهیِ برق او را مسحور ساخته است؛ چه ماهی برق وقتی به ماهی‌های دیگر می‌رسد مسحور و مجذوبشان می‌کند و از جنبش بازشان می‌دارد. امّا سقراط می‌گوید «خودِ او هم سرگشته و

مبهوت است و نمی‌داند حقیقت چیست». امّا قرار می‌گذارند که به بحث ادامه بدهند.
منون از سقراط می‌پرسد که: آدمی چگونه می‌تواند دنبال حقیقت باشد، چه یا حقیقت را می‌داند، یا نمی‌داند. اگر می‌داند که تحصیل حاصل است و بحثِ او زاید است؛ و اگر نمی‌داند چه می‌داند که موضوع جستجویش چیست؟ در اینجاست که سقراط واردِ بحث عمدهٔ فلسفه می‌شود که: «شناسایی یا معرفت چیست؟»[1]

و پس از مقدماتی می‌گوید: «نفس آدمی پیش از اینکه به قالبِ تن درآید با حقایق آشنا بوده است، آنچه در این عَالم کسب می‌کنیم در حقیقت پرده برداشتن از دانشی است که سابقاً در نفس ما بوده است؛ از این‌روی، دانش چیزی جز یادآوری نیست (Knowledge, is not but rememberance) برای اثباتِ این مدّعا غلامِ منون را صدا می‌کند و از او در باب هندسه چیزهایی می‌پرسد و تنها با پرسیدن چند سؤال نشان می‌دهد که می‌توان دانش را در او پدید آورد.

دموکریتوس[2] (۳۷۰ـ ۴۶۰ قـ.مـ.) [آبدرا[3]]، فلسفهٔ اخلاقی سقراط سخت مورد توجه فلاسفهٔ یونانی قرار گرفت. ولی راهی دیگر نیز به‌وسیلهٔ دموکریتوس اظهار شد که ادامهٔ افکار **کثرت‌گرایانهٔ**[4] طبیعت‌شناسان پیش از سقراط بود، و بیشتر از همه نظریهٔ ذره[5] لئوسیپوس را دنبال می‌کرد. دموکرتیوس در اندیشهٔ مغرب زمین پایه گذار سنتی است که جهان ما را با مناسبات مکانیکی و ماشین تبیین می‌کند. او بر این عقیده بود که ذرات [اتم‌ها]، نتایج فکر هستند و کوچک‌تر از آنند که بچشم دیده شوند. ما در زندگانی روزانهٔ خود در ساحت پدیدارها[6] زندگی می‌کنیم، و در این میانه برد با کسی است که تا می‌تواند شادمان باشد.
تذکر: مذهب ذره در اثر نفوذ افکار سقراط، و ادامهٔ آن به‌وسیلهٔ حکیمان مگاری[7] و

---

۱. ابیات زیر از مولوی به‌نحوی یادآورِ این بحث سقراطی است (مثنوی، ۳۴۳/۴، علاء):

نالهٔ سرنا و آواز دُهُل — چیزکی ماند بدان ناقور کُلّ
پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها — از دوارِ چرخ بگرفتیم ما
بانگ چرخش‌های چرخ است این‌که خلق — می‌سرایندش به طنبور و به حَلق
مؤمنان گویند کآثار بهشت — نغز گردانید هر آواز زشت
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم — در بهشت این لحن‌ها بشنوده‌ایم
گرچه برما ریخت آب و گل شکی — یادمان آید از آن‌ها اندکی!

2. Democritus. 3. Abdera. 4. Pluralistic.
5. Atomistic Theory. 6. Realm of Appearnces. 7. Megarics, Cynics.

سگ‌رفتار و سیرنایی[1] از اهمیت افتاد.

قورناییان (=Cyrenaics) گروهی از فیلسوفان یونانی بودند (در شمال آفریقا، سدهٔ پنجم ق.م.) که مدرسهٔ ایشان توسط اریستیپوس = Aristipus بنیاد شد. قورناییان مرامِ اشرافیّتِ بر پایهٔ برده‌داری را وسعت بخشیدند.[2]

اقلیدس[3] (وفات، حدود ۴۱۰ ق.م.) [مگارا[4]]. به‌نظر او «واقعیت» با «خیر» یکی است. او سررشتهٔ حکیمان مگاری بود، و از عادات این گروه آن بود که حقانیت افکار خویش را با رد خلاف آن اثبات می‌کردند.

کراتیلوس[5] (سدهٔ پنجم پیش از میلاد) [آتن]. کراتیلوس مذهب جریان[6] هراکلیتوس را ادامه داد، تا به‌جایی که معتقد شد: «یک شخص نمی‌تواند در رودخانه یک‌بار نیز وارد شود.» و همواره با این نظر کار می‌کرد. گفته‌اند که او همیشه از سخن گفتن تن می‌زد و صرفاً در اشیاء تأمل می‌کرد. همچنین گفته‌اند که پیش از سقراط، او آموزگار افلاطون بوده است.

آنتیستنس[7] (وفات، ۴۰۶ ق.م) [آتن]. فلسفهٔ سگ‌روشی[8] با آنتیشْتِنِس آغاز شد. او به نظم و ترتیب در نیازهای انسان اصرار می‌کرد، و بر شؤون جدی زندگی انسان بیشتر تأکید داشت.

---

1. Cyrenaic (= قورنایی در متون اسلامی)

۲. فرهنگ فلسفی، ۱۰۹، چاپِ روسیّه، ۱۹۷۰.

3. Euclid.

(باید توجه داشت که این اقلیدس غیر از اقلیدس مهندس معروف است که در قرن بعد به ظهور رسید.)

4. Megara. 5. Cratylus. 6. Doctrine of Flux.

7. Antisthenes.

ـ آنتیستنس به‌سختی با نظریهٔ مثل افلاطون مخالف بود، و مدعی بود که آنچه معتبر است افراد و جزییات هستند. از بیانات اوست که خطاب به افلاطون گوید: «ای، افلاطون! من فقط یک اسب می‌بینم، نه مثال اسب را» و عین عبارت او این است که:

"O Plato I see a horse, but I do not see horseness."

ـ برای اطلاع بیشتر از افکار او، ← *A History of philosophy* به قلم کاپلستون (۱۱۹/۱، چاپ لندن ۱۹۶۸).

8. Cynicism.

به‌نظر او و پیروانش، اخلاق بخش بنیادی فلسفه است، و رسیدن به برترین خیر همواره غایت نظر انسان است. خیر برتر بر پایهٔ فضیلت نهاده است، و فضیلت سعادت است. رسیدن به فضیلت، از راه زندگانی عقلانی و آزادی از تعلقات عالم خارج ممکن است و اینکه انسان اسیر آرزوهای خود نشود، و برآوردن آن‌ها را مقصور به اموری کند که برای ادامهٔ حیات ضرورت دارد.

کار، خیر اساسی است و سرچشمهٔ خشنودی. مرد خردمند از تسلط عادت‌ها و تجمل‌های تمدن آزاد است. توانگری‌های او همه در همین آزادی اوست.

آریستیپوس[1] (وفات، حدود ۳۹۰ قـ.مـ.) [سیرن[2]، آتن] سومین مدرسه از مدارس کوچک و کم‌اهمیت سقراطی، یعنی «سیرناییان» [= قورناییان] تحت تأثیر تعالیم آریستیپوس بر آن رفتند که: احساسات مهم‌ترین حقایق زندگی هستند؛ «لذت خیر است و یا خیر لذت است»؛ و آن امری نیست که از استقراء بدست آید، بلکه بی‌واسطه است. لذات حسی بزرگ‌ترین اسباب رضایت باطنی است؛ و خردمند کسی است که به طریقی زندگی کند که تا سرحد امکان شادمان باشد، و در این راه جادهٔ وسط را برگزیند زیرا کمبود لذت همچون شدید آن باعث درد می‌گردد.

آنچه تاکنون یاد شده به عنوان مقدّمه‌یی بوده بر اینکه بررسی اندیشه‌های افلاطونی آسان‌تر گردد، چه تا سوابق اندیشه‌یی، هر چند تازه و نوظهور روشن نگردد، نمی‌توان آن اندیشه را به طورِ دقیق و جِدّی بررسی کرد.

«کتابخانه‌ها را بسوزانید و تنها جمهور را باقی بگذارید، زیرا چکیدهٔ همهٔ آن‌ها در جمهور موجود است!»

(اِمِرسون)

□ □ □

«سالم‌ترین خُصوصیّتِ عامِ سُنّتِ فلسفی اروپایی این است که شامل یک رشته پاورقی‌ها بر فلسفهٔ افلاطون است!»

(وایتهد).

افلاطون[3] (۳۴۷ـ۴۲۷ قـ.مـ.)

ـ افلاطون در آتن متولد شد. تأثیر عظیم سقراط توسط افلاطون ادامه یافت، که نام

1. Aristippus. 2. Cyrene. 3. Plato.

واقعی او **آریستوکلس**[1] بود ــ پدرش اریستون[2] نام داشت ــ که از دودمان محترمی بود و فلسفهٔ فیثاغوریان را خوانده بود، و در حکمتِ پیروانِ هراکلیتوس و الثاییان تعمقی بسزا داشت. لیکن اکثر استفاده را از معاشرت سقراط برد، و هفت سال از شاگردی او برخوردار بود. پس از مسافرت به نواحی مدیترانه افلاطون به آتن بازگشت، و مدرسهٔ خود را به سال (۳۸۷ ق.م.) در «درختستان آکادموس»[3] بنا نهاد، که امروزه آن‌را «آکادمی»[4] گویند. کار و شخصیت سقراط مهم‌ترین مایهٔ الهام افلاطون بود، و در نوشته‌های او که عبارت از مکالمات و چند نامه است ــ سقراط شخصیت مهم و ای بسا شخصیت مرکزی است. **در رسالهٔ «دفاعیه»**[5] **افلاطون دفاعی را که سقراط در «دادگاه آتن» از خود به عمل آورده گزارش می‌دهد.** در اینجا سقراط به عنوان مظهر و نمایندهٔ حقیقت‌پژوهی جلوه می‌کند، و تاریخ بشریت به‌خدمت و اهمیت او در باب آزادی فکر و پیکار با نادانی و مخالفت با علایق و اهواء شخصی و احراز حیثیت فکر و پیکار با نادانی و مخالفت با علایق و اهواء شخصی و احراز حیثیت سیاسی اقرار می‌کند. او شکست جسمانی و گذرا را پذیرفت چه اطمینان داشت که سرانجام و در حساب آخرین: «مرد نیک، در زندگی و در زمان مرگ زیان نخواهد دید».[6]

در رسالهٔ اُتیفرون[7] افلاطون مفهوم ظاهری بودن «دین‌داری» و «بی‌دینی» را که اساس محکومیّت سقراط بوده، به‌خوبی نشان می‌دهد. متانت شخصیت سقراط از رسالهٔ اقریطون[8] به نیکی برمی‌آید، که در آن سقراط در مقابل درخواست دوست ثروتمندش که می‌خواست او از زندان فرار کند، و جای دیگر زندگی کند، مقاومت می‌کند. حس احترام و الزام به پیمان مردم با هم ــ به نام قانون ــ در او بود، و او را بر آن می‌داشت تا به آن وفادار بماند ــ چه این پیمانْ دولت را تشکیل می‌دهد ــ و تصمیماتی را که به زیان او گرفته شده بود بپذیرد، هرچند که موافق حال او نباشد. این امور سقراط را بر آن داشت که بر اصول حقهٔ خود ثابت قدم بماند، و راهی جهت رهایی از تباهی وجود خویش نجوید.

نمونهٔ بحث‌هایی که سقراط با جوانان آتنی انجام داده، در رساله‌های دیگری که

---

1. Aristocles.
2. Ariston.
3. Grove of Academus.
4. The Academy.
5. Apology.
6. "No evil can happen to good man either in life or in death."
7. Euthyphro.
8. Crito.

افلاطون نوشته دیده می‌شود: کارمیدس[1]، که بحثی است در باب اعتدال یا میانه‌روی عاقلانه؛ لاخس[2] که تحقیقی است در باب شجاعت و آن فضیلتی است لازم برای زندگانی، هم در زمان جنگ و هم در زمان صلح؛ لیسیس[3] که از طبیعت دوستی و امکان بوجود آمدن آن بحث می‌کند و بهترین انواع آن‌را باز می‌نماید، و می‌گوید: عالی‌ترین نوع دوستی‌ها میان مردان با فضیلت برقرار می‌گردد.

در رسالهٔ ایون[4] فقدان همان روح فهم و احساس درست که شاعران و سخنوران از ماهیت آثار خود دارند ـ مانند آنچه از سرلشکران دلیر ولی ناآگاه مشاهده می‌کنیم و در رسالهٔ لاخس بیان گشته ـ بچشم می‌بینیم.

در رسالهٔ پروتاغوراس[5] فرق میان روش سخنوری سؤال و جواب سقراط عرضه می‌شود، و موضوع بحث این است که کدامیک از «روش‌ها برای آموختن فضیلت بهتر و ممکن‌تر است.» نظر عمده اینست که اگر فضیلت مبتنی بر یک عده امور عینی از قبیل دانش باشد، تعلیم آن امکان دارد، ولی اگر بر پایهٔ **شهود باطنی**[6] باشد، تعلیم آن چندان ثبات و استواری ندارد. رسالهٔ مینون[7] بحث مفصل و دقیقی در باب معرفت و مراحل یقینی آن است: نیاز به تعریفات روشن، اشکال فهم این مطلب که چه وقت کسی می‌تواند جواب به سؤال بدهد؛ ضرورت و نیاز به یک قابلیت ذاتی برای «تذکار»[8] و یادآوری مفاهیمی که در روح آدمی پنهان است و شناخت وجود مراتب معرفت، با در نظر گرفتن امتیاز فاحشی که میان «عقیده»[9] و «حقیقت»[10] وجود دارد. این رساله همچنین نشان می‌دهد که به‌نظر افلاطون **تربیت** نتیجه پاسخ شخصی است در برابر پرسش‌های تحریک‌کنندهٔ ذهن.[11]

---

1. Charmides.
2. Laches.
3. Lysis.
4. Ion.
5. Protagoras.
6. Subjective Intuition.
7. Meno.
8. "Recall"
9. Opinion.
10. Truth.

۱۱. افلاطون: علم و معرفت «یادآوری» است نه «یادگیری»:

نـــالهٔ ســـرُنا و آواز دُهـــل	چـــیزکی مـــاند بـــدان نـــاقُور کُـلّ
پس حکـیمان گـفته‌انـد ایـن لحن‌ها	از دوارِ چـــــرخ بگـــرفتیم مـــا
بانگ چرخش‌های چرخ است ایـن‌که خـلق	مـی‌سرایـندش بـه طـنبور و بـه خـلق
مـــؤمنان گـــویند کآثـــار بـــهشت	نـــغز گـــردانـــید هـــر آواز زشت

←

وجهۀ دیگر مسأله معرفت در رسالۀ اُتیدموس[1] مورد بحث قرار می‌گیرد و افلاطون در آن انتفاعی راکه سوفسطاییان به سبب بیانات مبهم و دوپهلو می‌بردند نشان می‌دهد، و می‌گوید: برای تفکر معتبر به تعاریفی نیاز است که ملاک و میزان درستی داشته باشد.

در رسالۀ گرجیاس[2] بحث در معانی و بیان است، که وسیله‌یی برای قدرت یافتن است و منتهی به این نظر می‌گردد که «قدرت موجب حق است!» لیکن سرانجام ثابت می‌شود که آنچه در آغاز مایۀ قدرت به‌نظر می‌آمد ممکن است موجب ضعف گردد.

در رسالۀ کراتیلوس[3] در باب زبان که مهم‌ترین وسیلۀ بیان و القاء فکر است بحث می‌شود. مسألۀ تسلط بر زبان، و اِعمال قواعدی که بدین منظور وضع شده، به آسانی قابل حل نیست. چرا باید تسلیم این قواعد بود؟ چرا باید آن‌ها را محصول مواضعه نپنداریم؟ و بنابراین اگر بخواهیم چرا نباید آن‌ها را تغییر دهیم؟ تکلیف ما چیست و چه رخ خواهد داد اگر در نظر بگیریم همه چیز در جریان است و همواره دگرگون می‌شود آن‌وقت الفاظ که موجب القاء و بیان این امور هست چه وضعی خواهد یافت؟ برخی از این مفاهیم باید دارای معانی ثابت باشند چه در اجتماع و میان مردم بکار می‌روند و بدین ترتیب است که القاء فکر ممکن خواهد بود. در رسالۀ ضیافت[4] نشان می‌دهد که روح انسان از یک سوی، موجودی است آرزوخواه و طالب چیزهایی که مالک نمی‌تواند شد و از سویی دیگر نیز موجودی عاقل است که مخصوصاً هواخواه **زیبایی آرمانی**[5] و خردمندی است، لذا خواستار آن است که حدود و ساحت حقایق را بشناسد. نتیجۀ این طلب، آرزوی بقاء و بی‌مرگی است، که صورت واضح‌تری از آن در رسالۀ فدون[6] در آخرین ساعات عمر سقراط به چشم می‌خورد، نیز در این رساله بیان می‌شود که در باب ماهیت روح تفسیرهای گوناگون شده، و بار دیگر در بیان وحدت و جاودانگی آن بحثی شافی بعمل می‌آید. و تسلط و فرمانروایی روح بر جسم و

→ ما همه اجزاءِ آدم بوده‌ایم / در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم
گرچه بر ما ریخت آب و گل شکی / یادمان آید از آن‌ها اندکی
لیک چون آمیخت با خاک کَرَب / کی دهد این زیر و بم‌ها آن طَرَب
(مثنوی، ۳۴۳/۴).

1. Euthydemus.
2. Gorgias.
3. Cratylus.
4. Symposium.
5. Ideal Beauty
6. Phaedo.

اعمال شگفت و اختیاری آن نشان داده شده می‌شود.[۱]

بحث قطعی این است که چون ساحت مثل[۲]، جایگاه روح است. و این مثل یا مفاهیمْ ابدی هستند و جاودان، از این روی، باید بوجود آن‌ها اعتماد جازم داشت. زندگی جریانی عبرت‌آموز است، که هم شخصیت فردی و هم اجتماعی دارد و بیشتر آن نتیجهٔ تجارِب شخصی و فردی مردمی است که به عنوان شهروند[۳] در کشوری زندگی می‌کنند، از کشور است که فرد تربیت خویش را دریافت می‌کند و هموست که فرد را برای کسب حقوق و مزایای اجتماعی خویش رهبری می‌کند. این جریان، در معنی صحیح خود **عدل**[۴] را نیز عرضه می‌دهد.

هموست که اختلاف علایق و مراتب قابلیت افراد را آشکار می‌کند. در **مدینهٔ فاضله**[۵] که افلاطون آن‌را در کتاب جمهور[۶] بیان کرده، می‌گوید: باید موازینی باشد که در کمال امن دودمان‌های اصیل بوجود آیند، و برای هر کس فرصت لازم و مقتضی داده شود تا نیرو و ضعف خود را دریابد و نشان بدهد. آن‌هایی که پس از آزمایش برترین قابلیت را از خود بروز دادند، بهترین تربیت را بدان‌ها اختصاص دهند، ولی در هر صورت ریاضیات را پیش از همه باید تعلیم دهند، تا قادرترین افراد شناخته آیند، و همین افراد قادرند و باید فرصت یابند و شایسته هستند که انتظامات را در مدینه برقرار کنند. به سبب اختلاف علایق و استعدادهای شهروندان، می‌توان آن‌ها را به سه طبقه تقسیم کرد: سیاستمداران، پاسبانان و نظامیان[۷]، و کارگرانِ اقتصادی یا بازرگانان. در جریان انتخاب، کسانی که مغزهای اندیشمند و فیلسوفانه دارند، باید در مرتبهٔ بالا قرار گیرند، آن‌ها «خدا» و «حقیقت» را بهتر از همه می‌فهمند، و هم آن‌ها می‌توانند مفهوم صحیحی از خدا را به خلق درآموزند، نه اساطیر عامیانه که در میان یونانیان رایج است، و باید شأن و مقام آن‌ها با افراد فرومایه یکی نباشد. «خیر»[۸] و «جمیل»[۹] یا

---

۱. مثنوی، ۱/۱۰، علاء:

می‌رهند ارواح هر شب زین قَفَس	فارغان، نی حاکم و محکومِ کس
هر شبی از دامِ تن ارواح را	می‌رهانی می‌کَنی الواح را
شب ز زندان بی‌خبر زندانیان	شب ز دولت بی‌خبر سلطانیان

2. Ideas.
3. Citizen.
4. Justice.
5. Ideal State.
6. Republic.
7. Statesmen; Guardians; Artisans.
8. Good.
9. Beautiful.

نیک و زیبا باید یکی شوند. اگر لازم افتد باید هواداری خانواده را فروگذاشت و سازمان آن‌را درهم فروریخت، و همهٔ اطفال را به صورت جمعی تربیت کرد و در رشد همهٔ آن‌ها کوشید، تا در این میانه آنکه مستعد است بتواند از نردبان تکامل بالا رود، و مراتب معرفت و ادراک[۱] را یکایک بپیماید تا به صُوَری که کمال مطلوب است برسد. حکومت و ادارهٔ کشور باید به‌دست اشراف باشد، اما به‌معنی اخلاقی و عقلانیِ آن نه اقتصادی[۲] تا مدینه در کام حکومت‌های نادرست نیفتد، همچنانکه جوامع ما گرفتار حکومت‌هایی از این دست شده‌اند مانند: تیموکراسی[۳] که نفوذ مالکان در آن بیشتر و بنای آن بر جاه‌طلبی است؛ الیگارشی[۴] که حکومت متنفذان است و پایهٔ آن امتیازات گروهی است؛ دموکراسی که حکومت مردم است، و پایهٔ آن قدرت یافتن طبقهٔ متوسط و فاقد صلاحیت است! تیرانی[5] که حکومت ستمگران است و پایهٔ آن قدرت مطلق است.

در مدینهٔ فاضله، شهروندان باید در زندگانی خود از مزایای حکومت برخوردار باشند و فضایل عالیه یعنی: حکمت، شجاعت، عِفّت و عدالت را در وجود خود تجسم بخشند تا بدین‌وسیله ارواح آنان باقی و سرنوشت‌شان عالی گردد، و پس از گذشتن از «داوری بازپسین» زندگی خود را در «ساحتِ پاکان»[۶] ادامه دهند.

در کتاب جمهور نیز، چون دیگر مکالمات یا رسالات افلاطون موضوعات مهم و اساسی بیشتر در ضمن بیان اساطیر و حکایات گفته می‌شود و اگرچه با حوادث جهان خارج چندان سازگار نیستند، ولیکن اغلب پرمعنی و مدلل هستند. افسانه‌پردازی میل انسان را به سوی سؤال و جواب و اظهاراتی منتهی می‌کند که با الفاظ بیان آن‌ها چندان مقدور نیست و این امر نشان می‌دهد که ممکن است حقیقت در صورت‌های گوناگون بیان گردد.

در رسالهٔ فدروس افلاطون خصوصیات موضوعاتی را که در جمهور بحث کرده بیشتر بسط می‌دهد، به‌ویژه در تحلیل عمیق و فهم دقیق روح می‌کوشد، بدان امید که این امر شخص را قادر خواهد کرد که به‌وسیلهٔ بحث و سلوک عقلی با دیگران، دانشِ سطحیِ خود را پشتِ سر بگذارد و به دریافت حقیقت نایل آید. به‌نظر افلاطون در نوشته‌های ادبی، داشتن الهامات

---

1. Understanding.

۲. یعنی اشراف خلیق و با فضیلت نه اشراف غنی و با ثروت.

3. Timocracy.
4. Oligarchy.
5. Tyranny.

6. "The Realm of the Blessed".

و اندیشه‌های بزرگ نیز چون رعایت قواعد ظاهری لازم است. روح فی نفسه فاعل و «خودکار»[1] است، و اصل در او این است که همواره موجب حرکت ابدان شود، و ازاین‌روی موجودی نهایی و کامل است.

مکان و منزل اصلی ارواح در ساحت مثل مطلق بوده و بر حسب تصادف بدین عالم افتاده‌اند، ازاین‌رو ارواح نجیبه می‌کوشند تا باز بدانجا بازگردند. **حقیقت**[2] همچنانکه افلاطون در **تیتتوس**[3] تفسیر داده است، چنان نیست که بتوان آن‌را توسط **تأثرات حسی**[4] پژوهش کرد.

حقیقت و خطا نیز چنان نیست که بتوان کیفیت آن‌ها را با کشف و شهود ساده تعیین کرد. پس تألیفی از شهود و تحلیل [روش منطقی] برای فهم این جریان ضرورت دارد. طریقهٔ این ترکیب بار دیگر در رسالهٔ پارمنیدس[5] نمایش داده شده، آنجا که افلاطون انتقاد سختی از مذهب عقلی محض و مجرد، که بدون مراجعه به تجربهٔ واقعی بدست آمده، می‌کند. او می‌گوید: دو طرف معرفت را باید با هم در نظر گرفت. افلاطون، وضع تحویل‌ناپذیر نسبت محتوی به شکل را دریافت ــ یعنی نارسایی شکل و قالب از اشتمال همهٔ جوانب معنی یا مفهوم.

در رسالهٔ سوفسطایی[6] افلاطون مفهوم مدونی از واقعیت[7] نشان می‌دهد، و قدم به‌قدم از تکثر بی‌پایان تا واحد نهایی را پژوهش می‌کند. در منطق نیز همین جریان طبقه‌بندی و تعریف انجام می‌شود. در نظریهٔ واقعیت افلاطون هر یک از تجارب را به جایگاه مناسب خود اختصاص می‌دهد و مراتب نسبی امور واقعی و غیرواقعی را خاطرنشان می‌کند. افلاطون در بحث خویش واقعیت [به معنی امروز] را چنین تعریف می‌کند که: «آن امری است که یا تأثیر می‌کند و یا از دیگری متأثر می‌گردد.»

در رسالهٔ سیاستگران[8]، افلاطون روش جدیدی را وضع کرده بود، بکار می‌بندد و همچون سیاستمداری طبقات مردم را بیان می‌دارد، و باز به همان بیانی برمی‌گردد، که در کتاب جمهور

---

1. Self. active.
2. Truth.
3. Theaetetus.
4. Sense Impressions.
5. Parmenides.
6. Sophist.
7. باید خوانندگان گرامی در خاطر داشته باشند که آنچه در فلسفهٔ افلاطون واقعیت یا Reality نامیده می‌شود همان است که امروز حقیقت یا Truth می‌گوییم، و آنچه او حقیقت می‌نامیده همان است که ما امروز واقعیت یا عین خارجی می‌نامیم.
8. Statesmen (or Politicus).

بدان رفته است. وظیفهٔ قانونگذار این است که طبایع مختلف را که در میان شهروندان پیدا می‌شود به صلاح بازآورد و موزون گرداند. **قوهٔ الهیه**[۱] برای انسان مسؤولیت فزاینده‌یی جهت فهم و تنظیم امور خویش عطا کرده است. صورت دیگری از اصلاح مردمان، از راه تعلیم و بیان **خیر** ممکن است و بحثی در این باب در کتاب فیلبوس[۲] آمده است. هر گاه بپرسند که «لذت» موجب خیر اعلی می‌گردد، یا «حکمت»؟ جواب این است که هیچیک به تنهایی کامل نیست، و هر یک جای خود دارند، و خیر غایی وقتی حاصل می‌شود که حکمت و لذت با هم باشد. زیبایی، تناسب، و راستی نیز مظاهری از خیر هستند.

افلاطون در کتاب طیمائوس[۳] جهان خارج را «صورت متحرکی» از «ابدیت» می‌داند؛ و این حرکت به نیروی آفریدگار تجسم می‌پذیرد و نیز حرکت مزبور در مکان و زمان رخ می‌دهد و به تَبَعِ نظام مُثُلی است که ابدی هستند. دورهٔ این تجسم به‌وسیلهٔ دانش تجربی که در طلب خلاصه کردن حقایق مشهور تحت قوانین ریاضی است صورت‌پذیر می‌گردد؛ افزایش فهم همین قوانین مقصود فعالیت‌های ذهنی در همهٔ روزگاران بوده است.

کتاب قوانین[۴] توصیف واقعی و کمتر قیاسی است دربارهٔ حکومت از آنچه در کتاب جمهور بدان اشاره رفته است. این کتاب اندکی بیشتر و دنیایی‌تر در باب انتظامات و قوانین سلوک و رفتار اجتماعی بحث می‌کند و در آن مبلغی بیشتر از آنچه در کتب قبلی نوشته شده به خواست‌ها و تمایلات معمولی انسان اهمیت داده شده است، زیرا در این حکومت هیچکس جز حکیم برای رسیدن به کمال مطلوب و جهان مُثُل آرزومند نیست. این کتاب مأخذ مفید و معتبری است در باب آداب و رسوم یونانیان و پر از نکته‌سنجی‌های حکیمانه دربارهٔ آدمی است. در این کتاب افلاطون بار دیگر اظهار می‌دارد که حقیقت غایی از آن روح است که اساس حیات است.

از این‌روی افلاطون، کار خود را با جنبشی که در درون وی از افکار بلند و شجاعت سقراط به‌هم رسیده بود، آغاز کرد و کم‌کم بحث‌های مفصلی در باب فضایل انسان انجام داد و اشارات و استنباطاتی در باب مبادی و اصول آن دربارهٔ فرد و اجتماع بیان کرد، معانی معرفت و دانش را مورد بحث قرار داد، تا ماهیت جهان خارج را که یکی از مظاهر اصول معرفت و ذهن انسان است، بدست آورد. در نتیجه توانست فلسفهٔ کاملی بنیاد نهد، و تصویری از

---

1. The Divine Power.
2. *Philebus.*
3. *Timaeus.*
4. *Laws.*

ماهیت و طبیعت منش انسان و جهانی که او در آن زندگانی می‌کند، ارائه کند.

□ □ □

ـ افلاطون[1] در یک دوره از جنگ و کشاکش‌های سیاسی می‌زیست. کشاکش‌هایی که حتی ناآرام‌تر از روزگار هراکلیت (هراکلیتوس) بود. افلاطون در زمانی پرورش می‌یافت که حیات قَبَلی (قبیله‌یی) یونانیان در شهر زادگاه او، آتِن، به یک دورهٔ استبدادی انجامیده بود و پس از آن نوبت به نوعی «دموکراسی» رسیده بود که حریصانه می‌کوشید خود را در برابر مستبّدان و یا حکومت نخبگان[2] حفظ کند. در روزگارِ جوانی او آتِن «دموکراتیک» در جنگ هولناکی با اسپارت [آتن + اسپارت = پلوپونز[3]] مهم‌ترین شهر پلوپونز پس از آتن درگیر شده بود. (کشور = شهرِ[4] آتن یکی از شهرهای یونان بود، اما خود حکومتی خالص و ویژه داشت و اسپارت نیز چنین بود.) جنگ‌های پلوپونزی با اندک وقفه‌یی تنها بیست‌وهشت سال طول کشید. افلاطون در ضمن این جنگ متولّد شد [۴۲۷ قـ.مـ.] و زمانی که او بیست‌وچهار ساله بود جنگ پایان یافت. این جنگ بیماری‌های واگیر و در سال آخر جنگ، قحط و خشکسالی، سقوط شهرِ آتن، جنگ داخلی و حکومت وحشت را به‌دنبال داشت که معمولاً آن‌را جنگ حکومت «جبّاران سی‌گانه» می‌نامند. این سی‌تن توسط دو تن از خویشاوندان افلاطون اداره می‌شدند و آن هر دو جان خود را بر سرِ کوشش‌های ناموفّق خود جهت بازگرداندن نظام استبدادی و حفظ آن از تعرّض حکومت «دموکراسی» از دست دادند. برقراريِ دموکراسی و صُلح خاطرِ افلاطون را شاد نمی‌کرد. استاد محبوب او سقراط که وی بعدها او را عمده‌ترین سخنگوی محاضرات[5] خود قرار داد محاکمه و اعدام گردید. چُنین می‌نماید که افلاطون خود نیز به خطر افتاده بود و لذا همراه با یاران دیگر سقراط آتن را ترک کرد.

افلاطون، نخست به سیسیل (در ایتالیا، در متون فارسی صقلیّه می‌خوانند) رفت، و در آنجا در دربارِ دیونیزیوس حاکم سیسیل کوشید تا عقاید فلسفی ـ سیاسی خود را جامهٔ عمل بپوشاند و از جمله مدینهٔ فاضلهٔ[6] خود را برقرار کند. البته افلاطون نتوانست آن پادشاه عامی را با فلسفهٔ خود آشنا سازد و کم مانده بود که کشته شود ولی گریخت. و دوباره به آتِن بازگشت و یکی از املاک پدری، باغی موسوم به **آکادِمُوس** را وقف فلسفه و ریاضی ساخت و شاگردان سقراط و دوستان خود را در آنجا گرد آورد.

---

1. Plato.　2. élites.　3. Ploponese.

4. City State.　5. Dialogues.　6. Ideal City.



ـ سیاست: «مدینهٔ فاضله».

باید دانست که جمهوریتی که افلاطون برگزیده بود بسیار کوچک و حتّی از آتِن نیز کوچکتر است (مدینهٔ افلاطون باید پنج هزار و چهل تن ساکن و همین تعداد خانه داشته باشد.) ولی افلاطون چگونه می‌توانسته است این مدینهٔ فاضله را از باقیِ قسمت‌های جهان دور نگه‌دارد تا از این طریق شرّ و فساد در آن نفوذ نکند؛ این سؤالی است که افلاطون به درستی جوابی به آن نداده و شارحانِ رومی، یونانی و اسلامیِ او نیز چیزی در این باره نگفته‌اند. ساکنانِ مدینهٔ افلاطون به سه دستهٔ **حاکمان، محافظان و بقیهٔ مردم** تقسیم می‌شوند. این بقیهٔ مردم یعنی رَعایا و تودهٔ مردم لااقل هشتاد درصدِ جمعیّت را تشکیل می‌دهند و چندان روشن نیست که آیا بردگان هم جزوِ این رَعایا بشمار می‌رفتند یا نه؟؛ این بردگان غالباً اسیران جنگی بودند که بردگی را بر کُشته شدن ترجیح می‌دادند. افلاطون در کتاب جمهور این سه طبقه را با سه روح یا نفس که بر تن آدمی حکومت دارد مقایسه می‌کند: عقل (نفس ناطفه)، روح (نفس غَضَبیّه)، و شهوت (قوهٔ شهویّه). به این معناکه می‌گوید اولیای امور که به منزلهٔ قوّهٔ عاقله هستند در اجتماع حُکمِ سَر را دارند؛ محافظان (پاسبانان) که حافظ و نگهبانند در بدنِ آدمی به منزلهٔ سینه‌اند که قوّهٔ غَضَبیّه در آن جای دارد؛ سوّم پیشه‌وران یا ارباب صَناعت و زراعت‌اند که وسیلهٔ رفعِ حوایج مادی مردمند و به‌مثابهٔ شکم می‌باشند و به‌جز ارضای حسّ شهوانی به کاری نمی‌پردازند. و این کار به نظرِ افلاطون بد هم نیست. لذا باید هر اندازه که خواستار باشند از لحاظ شهوت وسایل برآوردن حوایج خود را فراهم سازند؛ به این شرط که ساکت و آرام بمانند و عقاید خوب داشته باشند؛ یعنی دربارهٔ آنچه حاکمان فیلسوف و پاسداران سوسیالیست انجام می‌دهند اعتراضی نکنند.

اما شاید بهتر آن باشد که گفته شود ساکنانِ جمهور افلاطون دو دسته بیشتر نیستند، فرمانروایان و دستیارانِ ایشان در یک سو، و فرمان‌پذیران در سویی دیگر. حقیقت امر این است که اختلافِ میانِ دو دستهٔ اوّل چندان زیاد نیست و آن دو را می‌توان با بستنِ پُلی بدونِ زحمت به یکدیگر پیوند داد. مثلاً به تدریج که طبقهٔ دستیارِ هیأت حاکمه نمّو می‌کنند شایستگی آن‌ها برای کارهای نظامی کمتر می‌شود و بیشتر می‌توانند به تفکُّر بپردازند و به این ترتیب به مرحله‌یی والا در مدینه برسند. اما میان حاکمان و محکومان پرتگاه عظیمی است که به هیچ‌وجه بستن پُلی بر روی آن امکان ندارد.

افلاطون در کتاب سیاستمدار[1]، فرمانروایانِ مدینه را به چوپانان تشبیه کرده است که رعایت حال مردم به دست ایشان است. افلاطون این مقایسه و نظایر آن‌را چندین بار در کتاب‌های خود آورده است: حاکم به منزلهٔ شبان است و پاسبان به منزلهٔ سگِ گله و مردم حکم رَمَه را دارند. فنِّ فرمانروایی بر مردم اصولاً با فنِّ گله‌داری و چوپانی تفاوتی ندارد. امّا در این کتاب اشاراتی نیز آمده است که نشان می‌دهد افلاطون از اندیشه‌های آرمانی خود دور گشته است و سرانجام در کتاب قوانین (= نوامیس در متون اسلامی) که آخرین اثر اوست، بیشتر از دو کتاب نخستین (جمهور و سیاستمدار) به واقعیّت نزدیک شده است. یک جا در همین کتاب می‌گوید:

«مدینهٔ فاضله، مدینه‌یی است که در آن قانون (ناموس) برتر از حاکمان است، و حاکمان در مقامی فروتر از قانون قرار دارند. چنین مدینه‌یی مدینهٔ رستگاری است و همهٔ برکاتی را که خدایان اعطا می‌کنند، داراست.»[2]

به‌نظر افلاطون جهت تأسیسِ چنین مدینه یا اجتماعِ آرمانی، چون خانواده‌های اشرافی دارای خونِ پاکی هستند باید شروع کار از این خاندان‌ها باشد و حکمرانان نخستین نیز باید از همین خاندان‌ها انتخاب شوند. در اینجا به قول جورج سارتن: «شخص ممکن است از سادگیِ افلاطون دچارِ حیرت شود، زیرا هر اندازه هم که ارتباط میان تولد در خانوادهٔ خوب و صاحبِ اخلاق خوبْ محکم و والا باشد، باز نمی‌توان اطمینان حاصل کرد که چون کسی در خانوادهٔ اَشرافی به‌دنیا آمده واقعاً آدم بزرگی باشد. خودِ افلاطون به سهولت می‌توانسته است بسیاری از اعیان و اشراف را نام ببرد که به هیچ وجه شایستهٔ اعتماد و احترام نبودند.»[3]



پیش از این، نامِ اسپارت را یاد کرده‌ایم. افلاطون به این شهر علاقهٔ بسیار داشت. شهر ـ کشور[4] اسپارت در نزدیکی آتن قرار داشت و در آنجا مقداری از اندیشه‌های مدینهٔ فاضلهٔ

---

1. Statesman.

۲. پوپر که از افلاطون در کتاب خود اجتماعِ باز و دشمنانش، آن همه انتقاد کرده، نسبت به کتاب قوانین و تغییر جهتِ او چندان توجهی نکرده است.

۳. تاریخ علم، ترجمهٔ مرحوم استاد احمد آرام، امیر کبیر، ۱۳۵۴ هـ.ش. اینجا باید توجه داشت که افلاطون چندان ساده نبود، و با این قولِ پرفسور سارتن باید سخن پروفسور بِن (تاریخ فلسفهٔ قدیم، ۵۸، لندن، ۱۹۳۶) را همراه خواند که می‌گوید به قول افلاطون «از آنجاکه تعلیم و تربیت همهٔ مردم ناممکن است، لذا باید قدرت را در دستِ یک طبقهٔ روشنفکر ــ و یا حکیم ــ قرار داد.»

4. Polis (= City- State).

افلاطون جامهٔ عمل پوشیده بود: «در حقیقت نظام حکومت اسپارت آزمایشی بود در مارکسیزم، بیست‌وسه قرن پیش از کارل مارکس.»[۱]

مردم اسپارت نوعی زندگانی اشتراکی[۲] داشتند. همه در سال‌های عمومی غذا می‌خوردند تا کسی گرسنه نماند. از ثروت و فقرِ فوق‌العاده اثری نبود. هر کس به اندازهٔ توانایی‌اش به بیت‌المال کمک می‌کرد و از بیت‌المال به اندازهٔ نیازش به او کمک می‌شد. هیچکس حق نداشت مالک زر و سیم و سنگ‌های قیمتی باشد. سکّه‌ها را از آهن می‌زدند، زیرا فلزی سنگین بود و نمی‌شد مقدار زیادی از آن‌را رویِ هم انباشت و حمل کرد.

به این ترتیب میان مردم اسپارت تا حدّی تساوی و برابری برقرار بود. اما یک تساوی بهیمی و خشن. یگانه مشغلهٔ آن‌ها جنگجویی بود، تنها کودکانی که نیرومندتر بودند حقّ حیات داشتند و بقیّه غالباً در همان اوان حیات و طفولیّت در دریا غرق می‌شدند. باقی اطفال را به جای مدرسه در سربازخانه‌ها تربیت می‌کردند و به آن‌ها تعلیم می‌دادند که از سرکرده‌های خود اطاعت نمایند و آمادهٔ جنگ و ستیز باشند. فرمانروایانْ گذشته از فنّ جنگ‌آوری هیچیک از انواع دانش و هنر را تشویق نمی‌کردند. در حقیقت کشورْ شهرِ اسپارت در پس پردهٔ آهنینی سلاح در دست آماده ایستاده بود تا با کشورهای دیگر به ستیزه برخیزد و همهٔ جهان آن روز را مستملکهٔ اسپارت سازد. بدین ترتیب افلاطون اسپارت را برای ساختن جمهوریت مطلوب خود به عنوان نقطهٔ شروع برگزید، اما کوشید تا چیزهای خوب و مطلوب آن‌را حفظ و چیزهای نامطلوب و بد آن‌را اصلاح یا حذف کند. زیرا مدینهٔ فاضلهٔ او نه تنها می‌بایست آن‌قدر قوی باشد که بتواند از خود در برابر دشمنان دفاع کند بلکه بایستی به حدّی شریف و با فضیلت باشد که بتواند دشمنانش را دوست گرداند.

در این جمهوری نخستین چیزی که توجه خواننده را جلب می‌کند این است که کودکان یکدیگر را برادر یا خواهر خطاب می‌کنند و این کار تنها بر حسب عادت نیست بلکه در حقیقت آنان خواهران و برادران یکدیگرند. زیرا کودکانی که در این جمهوری به‌دنیا می‌آیند حاصل آمیزش اشتراکی‌اند. بهترین مردان با بهترین زنان، و زنان بهتر با مردان بهتر و بر همین منوال همه با جفتی هم‌رتبه و کفو. افلاطون می‌گوید این همان شیوه‌یی است که دامداران برای اصلاح نژاد دام‌های خود بکار می‌برند. ما هم باید بکوشیم به همین طریق بهترین

---

۱. راسل، تاریخ فلسفهٔ مغرب، ۱۳۱، لندن، چاپِ دهم.

2. Socialism.

انسان‌ها را بوجود آوریم!

از این روی، در جمهوریّت افلاطون ازدواجِ فردی یا خانوادهٔ خصوصی وجود ندارد، کودکان از آنِ همهٔ مردم‌اند. به محضِ اینکه این کودکان متولد می‌شوند آن‌ها را از والدینشان جدا می‌سازند، و به شیرخوارگاه‌های عمومی می‌سپارند. لذا هیچ پدر و مادری کودک خود را و هیچ کودکی پدر و مادر خود را نمی‌شناسد. به این طریق در جمهوری افلاطون واقعاً نه نظراً، بلکه عملاً یک برادری همگانی میان مردم وجود دارد.



امّا در این جمهوری که همهٔ افرادش با هم برادرند هَدَف این است که راه را برای ترقّی بهترین افراد باز کنند، تا سنّ بیست سالگی همهٔ کودکان از تعلیم و تربیت یکسانی برخوردارند. با ورزش جسم را نیرو می‌بخشند. با موسیقی به اذهان خود هماهنگی می‌دهند و با دین خود را استوار می‌سازند، در بیست‌وپنج سالگی در نخستین امتحان بزرگ یا در نخستین انتخابات شرکت می‌جویند. آنان که توفیق نمی‌یابند در مرتبهٔ پایین یعنی در صف بازرگانان، کشاورزان، کارگرانِ کارخانه‌ها و کاتبان قرار می‌گیرند. زیرا در جمهوری افلاطون مشاغل و مناصب وابسته به اصل و نَسَب نیست، بلکه بر پایهٔ استعدادها و ارزش‌های شخصی افراد است. پس از نخستین انتخاب کسانی که موفق شده‌اند همچنان به تحصیل خود ادامه می‌دهند. آنگاه نوبت دومین انتخاب فرامی‌رسد. آن‌ها که در این آزمایش شکست می‌خورند به مراتب و مشاغل درجهٔ دوم یعنی سرکردگی سپاه و دفاع از کشور و دستیاری قوّهٔ مُجریّه و خلاصه محافظت گمارده می‌شوند آنانکه از آزمایش دشوار دوم سرافراز بیرون می‌آیند عدّه‌یی معدود بیش نیستند. به این گروه مدت پنج سال دیگر فلسفه می‌آموزند و معنای مُثُل [1] را که بنابر قول افلاطون نمونه و الگوی معقول اشیاء مادّی جهانند تعلیم می‌دهند.[2] پس از پایان این دوره شاگردانِ مذکور را از ارتفاعات شامخ فلسفه به دخمهٔ پرآشوب و رقابت‌آمیز زندگانی می‌برند. اکنون آن‌ها سی‌وپنج ساله‌اند. از آن‌ها می‌خواهند که مدت پانزده سال نیز این فلسفه را به مرحلهٔ آزمایش درآورند و با نفرت، جاه‌طلبی و کینه‌توزی که در تلاش روزانهٔ آدمیان برای پیشرفت در دل‌های آن‌ها غوغا می‌کند مبارزه کنند. آنانکه از این آزمایش

---

۱. جمع مثال، (تصور =Idea).

۲. گاهی افلاطون مُثُل را «اعیان ثابته» می‌نامد که متضاد آن «اعیان متغیّره» یعنی موجودات این عالم است، که پیش از این بیان شد.

واپسین سربلند بیرون آیند و بر صفای اخلاقی آن‌ها خدشه‌یی وارد نیاید خود به خود به فرمانروایی برگزیده می‌شوند، زیرا مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون را باید مردان و زنانی اداره کنند که نیرومندترین مغزها و مهربان‌ترین قلب‌ها را داشته باشند.

از خصوصیّات دیگر جمهوری افلاطون این است که در این جمهوری به هر جا که برویم می‌بینیم مُزدِ به اندازهٔ کافی پرداخت می‌شود، و انصاف و عدالت رواج دارد. سوداگران به سود اندک قناعت می‌کنند و کارگران مُزدی بیش از استحقاق و نیاز نمی‌طلبند. با جنایتکاران مانند بیماران روانی رفتار می‌شود، آنان را به بیمارستان می‌فرستند تا در طول مدت معالجه از بَدرفتاری احتمالی دیگران در امان باشند. مدّت اقامت آنان در بیمارستان نیز به رأی قاضی وابسته نیست، بلکه به داوری پزشکان مربوط است. جنایتکاران تا بهبود کامل بیابند در بیمارستان می‌مانند.

در جمهوری افلاطون قاضی وجود ندارد و به قوانین مفصّل هم نیازی نیست، زیرا افلاطون معتقد است: «هر چه قوانین بیشتری وضع کنیم، وسوسه‌های بیشتری برای قانون‌شکنان فراهم می‌کنیم.»[1]

بالعکس در جمهوری افلاطون به شهروندان آموخته‌اند که ناظر و حاکم بر اعمال و رفتار خود باشند تا به دخالت و نظارت پاسبانان نیازی نباشد. در آرمان ـ شهر، هر کس آزاد است که به هر کاری که می‌خواهد اقدام کند، مشروط بر اینکه اقدامات او مُخلّ حقوق و آزادیِ دیگران نباشد.

چنین بود خواب خوش افلاطون، کشوری مملوّ از عدالت، زیبایی، حکمت، برادری و حُسن نیّت. وی برای تبلیغ و تعلیم این فلسفه چنانکه گفتیم یکی از باغ‌های حومهٔ شهر را برگزید و آن‌را «آکادمی» (= تعلیم‌گاه)[2] نامید. ولی افلاطون ناآرام‌تر از آن بود که بتواند معلّمی ساکت باقی بماند، لذا برای ساختن مدینهٔ فاضلهٔ خود از «آکادمی» قدم بیرون گذاشت تا کار خطیر و بی‌سابقه‌یی را آغاز کند.

اسپارت چنانکه گفته شد، هم خشن بود و هم هم‌میهنان او را شکست داده بود، لذا از آنجا قطع امید کرد و پیشنهادی را که دیونیزیوس، پادشاه سیراکوز[3] برای ساختن جمهوری صلح

---

۱. شهرِ ما با عَسَس و محتسب از دزد پر است ای خوش آن شهر که در باطنِ هرکس عسسی است (بهار)

۲. این تعبیر از خواجه نصیر طوسی است (← اخلاق ناصری، ۳۳، مینوی ـ حیدری).

3. Syracuse

و حکمت خود در جنگل دنیای پُر ستیز به او داده بود پذیرفت و به سیراکوز رفت. اما دیونیزیوس (دیونوسوس) با شاهِ فیلسوفی که افلاطون در کتاب جمهور وصفش کرده بود بسیار فرق داشت. شاه فیلسوف افلاطون می‌بایست از همهٔ دارایی خویش جز آنچه ضروری است چشم بپوشد، مستمرّی بیش از نیاز خود دریافت نکند، سنگ‌های گرانبها و فلزّات قیمتی ذخیره نکند و از خوردنی، آشامیدنی و لذّت بردن به آن اندازه که برای سلامت جسم و روحش لازم است بخواهد. اما دیونیزیوس که از فلسفه بی‌خبر بود چگونه می‌توانست در حکمرانی به چنین مقام شامخی برسد. با این‌همه، افلاطون به هر قیمت بود می‌خواست از این پادشاه خودکامه و نافیلسوف یک پادشاهِ فیلسوف بسازد، ولی کوشش او به جایی نرسید و دیری برنیامد که خامیِ رؤیای خوش خود را دریافت؛ زیرا سخت‌گیری‌های افلاطون به مذاق شاهانه دیونیزیوس خوش نیامد، افلاطون را دستگیر کرد و مانند برده‌یی به فروش رسانید. خوشبختانه مردی که افلاطون را خریده بود جوانی بود توانگر و برومند به نام دیون[1]، که هرچند از فلسفه و کمالات علمی بی‌بهره بود ولی از مردان درشت‌اندام و خوش‌هیکل مانند افلاطون خوشش می‌آمد. فیلسوف را مدتی لَله یا معلّم سرخانهٔ کودکان خود کرد و با او به ملاطفت رفتار نمود. امّا با ذهنیّت مرسوم یونانیان آن روز وی را به چشم کسی می‌نگریست که خداوند او را برای کارهای پست آفریده است. سرانجام افلاطون به پایمردی دوستی آزاد شد و توانست دوباره به زندگانی آرام «تعلیم‌گاه» خود بازگردد و کار تدریس و تعلیم خود را از سر گیرد. اگر افلاطون در سیاست عملی شکست خورد امّا سیاست نظری خود را همچنان درست می‌دانست و حقیقتی که در کُنه وجود هر مُصلح بزرگ نهفته است و او آرزوی پیاده کردن آن‌را داشت به وسیلهٔ مریدان و شاگردانِ خود تبلیغ کرد. امروزه نیز بسیاری از عالمان سیاست هنوز این سخن افلاطون را آرمان همهٔ انسان‌ها می‌شمرند که گفته بود: «چون فیلسوفان زمامِ حکومت را بدست گیرند یا زمامداران روح و نیروی فیلسوفان را داشته باشند، تنها در آن هنگام نوع بشر از مصائب و بدبختی‌های وجود نجات خواهد یافت و روشنایی روز را به‌درستی مشاهده خواهد کرد.»



1. Dion.

«کمونیزمِ» افلاطون

ـ کمونیزم[1] معروف افلاطون در کتاب هشتم جمهوریّت مطرح می‌شود. این کمونیزم در حقیقت برای طبقهٔ محافظان[2] وضع شده است. این طبقه باید چنان تربیت شوند که تنها به مایحتاج زندگانی بسنده کنند و افزون بر آن چیزی نطلبند. برای رسیدن به این منظور، این گروه را باید از منابع افزون‌خواهی به‌ویژه زر و سیم دور نگاه داشت. لذا خطا است اگر نظام شُیُوعی افلاطون را با «کمونیزم» امروز یکسان بدانیم. چه افلاطون به هیچ‌وجه به مالکیت مشترک وسایل تولید معتقد نبوده، و درست این است که بگوییم او محافظان را به مالکیت مشترک بلکه به چشم‌پوشی از آن فرامی‌خواند. چون محافظان بدین‌سان یک دل و یک زبان از مالکیت دل بردارند، پیوندشان با همدیگر و با تودهٔ مردم استوارتر خواهد شد و هیچگونه نفع فردی و خصوصی نخواهند داشت و اختیارات خود را فقط در راهِ رفاهِ عامّه بکار خواهند برد.



ـ حکومت از دیدگاه افلاطون

«دموکراسی، بهترین نوع حکومتِ بی‌قانون است!»

از نظر افلاطون حکومت ممکن است حکومتِ یک تَن، حکومت چند تن یا گروه زیادی باشد. اگر ما از حکومتِ منظّم و نیکوروش[3] سخن می‌گوییم در این صورت حکومت پادشاهی[4] بهترین حکومت است (البته این پادشاه باید مستبدِ خیرخواه و روشنفکر باشد). حکومت چند تن بهترین دوم[5] است. و حکومت گروه بسیار بدترین آن‌هاست. امّا اگر از حکومت‌های بی‌قانون و بدروش سخن بگوییم در آن صورت بدترین حکومت‌ها، حکومت یک تن است. یعنی حکومتِ خودکامگان[6] که بیشترین زیان را به بار می‌آورد. بدترین دوم[7]، حکومتِ چند تن است و کمترین بد[8] حکومت اکثریّت است. بنابراین مردم‌سالاری به نظر افلاطون بدترین نوع حکومت‌های قانونی است و در عین حال بهترین نوع همهٔ حکومت‌های بی‌قانون؛ چون حکومت گروه بسیار از هر لحاظ ضعیف است و از انجام هر گونه خیر بزرگ یا شرّ بزرگ در مقایسه با انواع دیگر عاجز است، زیرا در چنین حکومتی

---

1. Communism (= شُیُوعیّت)
2. Guardians
3. Well - Ordered.
4. Monarchy
5. Second Best
6. Tyranny; Tyrants.
7. Second worst
8. Less bad

مقامات میان مردم کثیری تقسیم شده است.

□ □ □

خانواده

افلاطون در کتاب هفتم نوامیس[1] از خانواده به صورت علمی‌تر بحث می‌کند. وی در این کتاب همچنین از شیوهٔ جدید تربیت سخن می‌گوید؛ از سه سالگی تا شش سالگی پسران و دختران در معابد و مدارس با هم بازی می‌کنند و زنانِ کارآزموده‌یی از آن‌ها مراقبت می‌کنند. در شش سالگی آن‌ها را از هم جدا می‌کنند و آموزش و پرورش دو جنس را جداگانه ادامه می‌دهند. افلاطون معتقد است که دختران نیز روی‌هم‌رفته باید همان تربیت و تعلیمات را بیابند که به پسران داده می‌شود. به آنان باید ورزش و موسیقی یاد بدهند. ولی این موضوع دوم باید با دقّت بیشتری دنبال شود و لازم است دولت مجموعهٔ سرودها و موسیقی‌های ویژه تصنیف بکند، چه افلاطون به موسیقی اهمیّت بسیار می‌دهد؛ و از سخنان معروف اوست که: «هر کشوری راکه می‌خواهید عوض کنید، زمام موسیقی آن کشور را به دست من بدهید، من آن کشور و مردم آن‌را عوض می‌کنم.»

باید مدارس همگانی تأسیس شود و آموزگارانی که از دولت حقوق مُکْفِی می‌گیرند استخدام شوند و این معلّمان بهتر است خارجی باشند (برای جلوگیری از اِعمال نفوذ اشراف و متنفذان). کودکان باید هر روز در این مدارس حاضر شوند و گذشته از ورزش و موسیقی باید حساب مقدّماتی و نجوم و جز آن‌ها را یاد بگیرند. باید کمیته‌یی از زنان وجود داشته باشد که تا ده سال پس از ازدواج از احوال زوجین باخبر باشد. اگر خانواده‌یی پس از ازدواج نتوانستند صاحب بچه شوند باید آن دو را از هم جدا سازند (البته به تراضی). مردان باید میان سی تا سی‌وپنج سالگی و دختران میان هجده تا بیست‌سالگی ازدواج کنند. نقض‌کنندگان پیمان ازدواج از هر دو سوی باید مجازات ببینند. مردان باید خدمت نظام خود را بیست تا شصت سالگی و زنان پس از آوردن فرزندان و پیش از پنجاه سالگی انجام دهند. هیچ مردی پیش از سی‌وپنج سالگی و هیچ زنی پیش از چهل سالگی نباید به مقام رسمی حائز گردد. عروس و داماد باید تعلیم داده شوند که موظّفند بهترین و صالح‌ترین کودکانی راکه می‌توانند برای دولت[2] بوجود آورند.

□ □ □

1. Laws. 2. State.

پایگاه سیاسی افلاطون در فلسفه

نشان دادن تأثیر تعالیم سیاسی افلاطون و فلسفه او به نحو عموم چندان کار آسانی نیست. در یونان قدیم هم چندان اثری از اندیشه‌های او به چشم نمی‌خورد ولی از روزگار باستانی یونان که بگذریم، تأثیر فلسفهٔ افلاطون پیوسته رو به فزونی بوده است. علمای یهود و مسیحیان از طریق فیلون اسکندرانی[1] فیلسوف یهودی تبارِ یونانی که معاصر حضرت مسیح (ع) بود با اندیشه‌های افلاطون آشنا گشتند. در قرن پنجم میلادی قدّیس اوگوستین در نگارش مدینهٔ الهی[2] از افلاطون الهام گرفت.

پس از دورهٔ رنسانس اهمیّت نوشته‌های افلاطون از آثار ارسطو بیشتر شد و اندیشه‌های او راجع به انسان و مباحث سیاسی، بر ارسطو نیز رجحان یافت. در قرن هجدهم ژان ژاک روسو و در قرن نوزدهم هگل از وی متأثر شدند. ستایش افلاطون از اجتماعات ابتدایی همچون اسپارت، روسو را به هوس بازگشت به آن روزگاران انداخت و نیز عقل جهانی و فلسفهٔ کلّی‌گرایانهٔ هگل با تعالیم افلاطون دربارهٔ مثل افلاطونی یا اعیان ثابته پیوندی ناگسستنی داشته است.

برخی نیز بر افلاطون تاخته‌اند و اندیشه‌های سیاسی قرون اخیر از جمله فاشیسم و نازیسم از یکسو و سوسیالیسم و کمونیسم از سویی دیگر را به او و تأثیر اندیشه‌های او نسبت داده‌اند. و به این ترتیب افلاطون را مروّج استبداد و خودکامگی و پدر حکومت‌های «توتالیتر»[3] و دشمن آزادی فردی شمرده‌اند. شاید عمیق‌ترین و مناقشه‌انگیزترین کتابی که دربارهٔ افلاطون و دوران اخیر نوشته شده، کتاب اجتماع باز و دشمنان آن[4] نوشتهٔ کارل پوپر باشد، که شهرت بسیار یافته، چنانکه به فارسی هم ترجمه شده است.

پوپر از هواخواهان فلسفهٔ «لیبرال» غربی در سیاست است و همواره از آزادی فرد در برابر آزادی جمع دفاع می‌کند. پوپر می‌گوید: تعبیر اجتماع باز و اجتماع بسته را از هانری برگسون، فیلسوف فرانسوی معاصر گرفته است ولی در معنای دیگری بکار برده است. پوپر، افلاطون، هگل و مارکس را سه بنیانگذار اصلی اجتماعات بسته می‌داند و در جلد اول کتاب، افلاطون و در جلد دوم هگل و مارکس را از اجتماع باز می‌راند!

---

1. Philo of Alexandria. 2. *City of God.* 3. Totaliterian.
4. *Open Society and its Enemies*.

به نظر پوپر بزرگ‌ترین اشتباه سیاسی افلاطون طرح این مسأله بوده است که «در اجتماع چه کسی باید حاکم باشد؟» و این اشتباه به حدّی خوش‌ظاهر و ذهن‌فریب بوده که در حدود بیست قرن بر اذهان حاکم بوده است. زیرا متفکران پس از افلاطون در پی آن بوده‌اند که مدینه‌یی بسازند فاضله، تا در آنجا پادشاه فیلسوف[1] حکومت کند. از طرف دیگر چون افلاطون تغییر را نشانهٔ تباهی و ثبات را نشانهٔ رستگاری شمرده، همهٔ نیروی خود را برای ایجاد مدینه‌یی بکار بسته که هیچگونه تغییری در آن راه نیابد و همین سبب شده است که مدینهٔ مطلوب او نمونهٔ ارتجاع فکری و جمود سازمانی باشد. این مدینه از طبقات ثابت در سیاست تشکیل شده و در آن هیچکس از طبقهٔ خود به طبقات دیگری راه پیدا نمی‌کند. و به‌ویژه طبقهٔ حاکمه همواره از تودهٔ مردم جداست. مردم به هیچ‌روی آزادی بحث و انتقاد و مناقشهٔ سیاسی ندارند بلکه همه مکلّفند آنچه را که می‌شنوند و یاد می‌گیرند حقیقت مسلّم فرض کنند و هیچ دم از چون و چرا نزنند. و از جمله مصلحت کشور خود را با مصلحت طبقهٔ حاکمه یکی بدانند و همین ذهنیّت در طول تاریخ سیاسی بشر موجب آن شده است که طبقهٔ حاکمه مزایایی مانند نیروی نظامی و امکانات تربیتی و افزارهای تبلیغاتی را منحصراً در اختیار خود داشته باشند. و با تبلیغات مداوم و ترفندهای لفظی بکوشند تا اذهانِ مردم را در چهارچوب قالب‌های رسمی و دولتی به بار آورند تا مباداکه اندیشه‌یی جدید آرامش و ثَبات حوزهٔ قانونی، دینی و تربیتی مدینه را برهم بزند.

از طرفداران افلاطون نیز مشهورتر از همه کُورنفورث[2] می‌باشد، که او در یک کتاب ششصدوهفتاد صفحه‌ای به انتقادهای پوپر جواب گفته است.[3] در میان دانشمندان اسلامی نیز تأثیر افلاطون بسیار زیاد بوده و مخصوصاً بر روی الکندی، ابن دایهٔ رازی (متوفی ۳۴۰ هـ.ق.) و خاصّه ابونصر فارابی تأثیر بسزایی داشته است.



اینک، پس از اینکه اجمالاً عقاید افلاطون را دربارهٔ فلسفهٔ کلّی او بیان داشتیم، دربارهٔ چهار موضوع که موضوعاتِ عمدهٔ فلسفهٔ او را تشکیل می‌دهند، قسمت‌هایی از کتب او را برمی‌گزینیم و در زیر می‌آوریم و اگر توضیحی لازم داشته باشد در پاورقی همان قسمت

---

1. Philosopher - King (= حکیمِ زعیم)
2. Cornforth.
3. *In Defence of Plato.* = در دفاع از افلاطون
ـو خود پوپر در چاپ بعدی کتاب بخش‌های مهمی از آن‌را یاد کرده و جواب داده است.

می‌آوریم، و امیدواریم که بدین ترتیب، صورتی کُلّی از فلسفهٔ او بدست بیاید و خوانندگان بدانند که اهمیتِ او به چه دلیل است، و چرا «همهٔ فلسفه‌های بعدی را حاشیه‌یی بر فلسفهٔ او دانسته‌اند.» موضوعاتِ مذکور عبارتند از: ۱. دیالکتیک؛ ۲. مُثُل؛ ۳. معرفت؛ ۴. عدالت.

ـ دیالکتیک

«دیالکتیک» علمی است که مُثُل را بررسی می‌کند. و افلاطون در این باره سخنی گفته است که بسیار معروف است: «ما دیالکتیک را بر فرازِ همهٔ مطالعات خود قرار می‌دهیم مانند یک سنگ بنایی... که هیچ بررسی را حَقّاً نمی‌توان برتر از آن قرار داد.»[1]

این لفظ را که در زبان فارسی به احتجاج، جدال، جَدَل، مناظره و محاضره و جز آن‌ها ترجمه کرده‌اند، در اصل به معنیِ بررسی نقادّانهٔ مطابقتِ یک عقیده یا رأی است با حقیقت. و در فلسفه به معانی گوناگون بکار رفته است. اصلاً «دیالکتیک» به معنیِ «فنّ استدلال و احتجاج به وسیلهٔ سؤال و جواب» بوده است. و ارسطو اختراعِ آن‌را به زنون اِلئایی نسبت داده است؛ اگرچه این روشِ احتجاج و استدلال، مخصوصاً به سقراط نسبت داده می‌شود. امّا افلاطون، «دیالکتیک» را به دو معنی تقریباً متفاوت بکار برده است: (یکی) فنّ تعریفِ و تمییز مُثُل؛ و (دومی) علمی که ناظر است به رَوابِط میانِ مُثُل در پرتوِ اصل واحدِ «خیر»، که چون خورشیدی عالَم حقایق را روشن و پدیدار می‌سازد. ارسطو «دیالکتیک» را در مقابلِ براهینِ استدلالی علمی، به استنتاج از آراءِ مقبوله تخصیص داده است.

در طیِّ قرون وسطیٰ، اصطلاحِ «دیالکتیک» به آنچه اکنون منطق خوانده می‌شود، اطلاق می‌شده است. در فلسفهٔ جدید، لفظِ «دیالکتیک» در دو معنیِ مخصوص بکار رفته است. کانتِ آلمانی این لفظ را عنوان قسمتی از کتاب نقّادِی عقلِ مطلق خود قرار داده علم را در اموری (مانندِ نفس، جهان، و خدا) خارج از حدّ تجربه دانسته و نقّادی می‌کند؛ هگل روش منطقی فلسفهٔ خود را «دیالکتیک» می‌خواند، و دراین مورد این لفظ را به «سلوک عقل» ترجمه کرده‌اند (مرحوم فروغی در سیر حکمت در اروپا، ۱۱۹/۳). روش «دیالکتیکی» هگل را مارکس و انگلس در فلسفهٔ مادّیِ احتجاجی خود اقتباس کرده‌اند. امّا افلاطون در این باره چنین سخن می‌گوید:

---

1. *Republic*, 534c: " We Place dialectic on the top of our studies like a coping stone ... ; no other study could rightly be put above this."

«... گفتم [در کشف حقایق] یگانه روش، روش مناظره است که [مُناظِر] فرضیّات را کنار گذاشته به سویِ اصل و مبدأ کُلّ صعود می‌کند تا به علم‌الیقین واصل گردد، و تنها دربارهٔ این روش است که می‌توان گفت دیدهٔ نَفْس را از ورطه‌یی که در آن گرفتار و غوطه‌ور است منصرف می‌سازد و... آن‌را متوجّه عالَم بالا می‌سازد.... صاحب فنّ مناظره[1] آن چنان کسی است که به حقیقتِ مجرّدِ اشیاء پی می‌بَرَد و کسی که موفق به درکِ حقیقتِ اشیاء نگردد، و در آن باب نه خود چیزی بفهمد و نه به دیگران چیزی تفهیم تواند نمود، می‌توان گفت که وی فاقد ادراک است، آیا تو با این بیان موافق هستی؟ گفت [گلاوکن] چگونه می‌توان موافق نبود؟ گفتم: خیر نیز همین حُکم را دارد یعنی کسی که نتواند به خیر مجرّد پی ببرد و آن‌را از مفاهیم دیگر تمیز دهد، کسی که نتواند در برابر هر ایرادی شجاعانه از مفهوم خیر دفاع کند، یعنی نتواند در استدلالِ خود از ظواهر بگذرد و به حقیقت مطلق استناد نماید، خلاصه کسی که به کمک منطقی خَلَل‌ناپذیر و استوار نتواند بر همهٔ این اشکالات فایق آید، نمی‌توان گفت که وی به خیر مطلق یا هر نوع خیر دیگر عالِم است. بلکه باید گفت که: اگر وی شمّه‌یی از خیر درک می‌کند این گُمان و حدس است نه علم. و زندگانی کنونی او خواب و رؤیایی بیش نیست که در این دنیا از آن بیدار نمی‌تواند شد، بلکه در همین حالت به عالم مردگان خواهد شتافت و آنجا نیز به خواب اَبَدی فروخواهد رفت.

گفت: همهٔ آنچه را که گفتی من با کمالِ اطمینان تأیید می‌کنم. گفتم: اگر تو یک روز حقیقةً عهده‌دار تعلیم و تربیت کودکانی بشوی که اینک آنان را در عالم خیال تربیت می‌کنی یقیناً راضی نخواهی شد که آنان از خرد بی‌بهره بمانند...، و با این حال زمامدارِ امور و مصدر تصمیمات عالیه گردند. گفت «به هیچ وجه». گفتم: پس تو آنان را تکلیف خواهی کرد که مخصوصاً بدان نوع تحصیل همّت گُمارند که شخص را در فن مباحثه و سؤال و جواب [=دیالکتیک] استاد می‌کند؟ گفت: آری به کمکِ تو همین تأکید را خواهم کرد. گفتم: **بنابراین، ناچار تو فنّ مناظره را سرآمد و تاج همهٔ علوم می‌دانی و معتقد هستی که علم دیگری وجود ندارد که بتوان آن‌را فوق علم مناظره قرار داد، و بالاخره اینک رشتهٔ علومی که تدریس آن‌ها را لازم می‌دانیم به پایان رسیده و ما حقیقتِ آن‌ها را یافته‌ایم».**[2]

---

1. Dialectician.

۲. جمهور، ۴ـ۴۳۱، فؤادِ روحانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ چهارم، ۱۳۶۰ هـ.ش.

این علوم را به چه کسانی باید آموخت؟

«گفتم اکنون مطلبی که باقی مانده این است که ببینیم این علوم را باید به چه کسانی آموخت و طریقهٔ تعلیم آن چیست؟ گفت: همین‌طور است. گفتم: آیا بیاد داری که وقتی می‌خواستیم زمامدارانِ خود را انتخاب کنیم چه کسانی را برگزیدیم؟ گفت: البته بیاد دارم. گفتم: پس بدان که حالا هم باید اشخاصی را برگزید که دارایِ همان خصایل باشند، یعنی باید اَوْلَویّت برای کسانی قایل بشویم که با اراده و دلیر و حتّی‌الامکان زیبا باشند.[۱] امّا تنها صفاتِ جوانمردی و شهامت کافی نیست بلکه کسانی که انتخاب می‌شوند باید برای **فراگرفتن علومی هم که تجویز نمودیم دارای استعداد طبیعی باشند.** گفت: این استعدادِ طبیعی کدام است؟ گفتم: ای دوستِ ارجمند لازم است که آنان تیزفهم باشند و مطالب را به آسانی درک کنند؛ زیرا نَفْس انسانی طبیعةً زحمتِ تحصیلاتِ عالیه را کمتر به خود هموار می‌کند، و حال آنکه از زحمتِ تمرین‌های بدنی چندان بیمی ندارد. و براستی هم می‌توان گفت که رنجِ فکری منحصراً راجع به نفس است، زیرا بدن به‌هیچ‌وجه در آن شریک نیست. گفت: راست است. گفتم: همچنین لازم است که آنان دارای حافظه و همّتی خستگی‌ناپذیر باشند و همه نوع کار را دوست بدارند، زیرا اگر چنین نباشد چگونه ممکن است علاوه بر تحمُّلِ رنجِ بدنی زحمتِ یک چُنین تحصیلات و تمریناتی را نیز بر خود هموار سازند. گفت: آری هیچکس چنین کاری نخواهد کرد مگر آنکه طبیعت همه گونه استعداد به او اعطا کرده باشد.

«گفتم به هر حال، امروز عیبِ کار فلسفه چنانکه قبلاً هم گفتیم این است که پیروانِ آن مردان ناشایسته‌یی هستند.[۲] و علّتِ این هم که عامّه دربارهٔ فلسفه بدبین هستند همین است، زیرا اشتغال به فلسفه درخورِ نفوس اصیل است نه مردم نااهل. گفت: منظورت چیست؟ گفتم: اوّلاً شخصی که طالب فلسفه است نباید در کار لنگ باشد، یعنی در پاره‌یی از امور جِدّیّت و در پاره‌یی دیگر سستی به‌خرج بدهد و مانندِ کسی رفتار کند که به ورزش و شکار دلبستگی داشته باشد و به هر گونه کارِ بدنی به طَوْع و رغبت تن دردهد، ولی ذوق به مطالعه و گفت‌وشنید و تحقیق نداشته از این دست کارها بیزار باشد. همچنین کسی هم که از فرط

---

۱. افلاطون به زیبایی اهمّیّت می‌دهد، چون نشان «عدل» است که گاهی به معنی توازُن و تعادل و هماهنگی (Harmony) بکار می‌برد. امّا دربارهٔ صفاتِ دیگر زمامدار یا «زعیم» پس از این بحثی خواهد آمد.

۲. ظاهراً اشاره به سوفسطاییان معاصر سقراط و افلاطون است.

علاقهٔ به کاز بر عکسِ این ترتیب رفتار کند او نیز لنگ است (یعنی به مناظره و تحقیق دل بدهد ولی از کارِ ورزشِ بدنی بیزار باشد). گفت: کاملاً صحیح است.

گفتم دربارهٔ حقیقت نیز می‌توان چنین گفت که: اگر نَفْسی از دروغ عمدی منزجر باشد و آن‌را هم برایِ خود و هم برای دیگران مذموم بداند، ولی در عین حال از دروغِ غیرعمدی چندان گُریزان نباشد و از جهلِ خود بر خویشتن خشم نگیرد و مانند خوکی که به لَجَن‌زار خو گرفته در گردابِ نادانی مستغرق بماند در آن صورت باید گفت که این نیز نَفْسی است معیوب و لنگ، آیا چنین نیست؟ گفت: چرا. گفتم: همچنین دربارهٔ خویشتن‌داری و شهامت و همّت و همهٔ صفاتِ حَسَنه نیز تشخیصِ نفوسِ اصیل از نفوس نااهل لازم است. زیرا چنانکه این تشخیص در کار نباشد اعتمادِ شخص به دوستان خود و اعتماد کشور به زمامداران خود در امورِ مُهمّه، اعتمادی است کورکورانه و اتکاء به افراد لنگ و نااهل. گفت: بیشترِ اوقات همین‌طور هم هست. گفتم: پس بر ماست که همهٔ نکات را عاقلانه بسنجیم. اگر نفوسی را هم که جسماً و روحاً مستعد باشند انتخاب کنیم و اگر آنان را با چنین مطالعات و تمرینات مهمی پرورش دهیم به اقتضای عدالتِ مطلق رفتار کرده‌ایم، و از عهدهٔ حفظ کشور و قانون اساسی خود برخواهیم آمد؛ و حال آنکه اگر افرادِ نامستعد را به این کارها مشغول سازیم نتیجهٔ معکوس حاصل خواهد شد. و فلسفه را حتی بیشتر از امروز نیز دُچار استهزاء خواهیم ساخت.

«گفت، اینْ براستی مایهٔ شرمساری خواهد بود. گفتم: البته. اما به نَظَرِ من کارِ خودِ من هم‌اکنون قابل استهزاء است گفت از چه حیث؟ گفتم: من فراموش کردم که این گفت‌وگو جِدّی نیست و با حرارتی بیش از حدّ لزوم سخن گفتم، علّت آن هم این است که من ضمن مذاکره به وضع فلسفه توجه یافتم و چون مشاهده کردم که آن‌را به دیدهٔ حقارت می‌نگرند از این جهت خشمگین شدم و خیال می‌کنم که از فرط غضبی که در برابر مخالفانِ فلسفه احساس کردم نظر خود را با لحنی شدیدتر از آنچه لازم بود بیان نمودم. گفت: من که مستمع شما هستم اَبَداً چنین نَظَری ندارم. گفتم: امّا من که ناطق هستم نظرم همین است که گفتم. باری فراموش نکنیم که هر چند ما در وهلهٔ اوّل سالخوردگان را [برای مطالعه و مناظره و ورزش جسمانی] انتخاب کردیم. اینجا دیگر جایِ آن‌ها نیست. زیرا ما آن سخن سولون[1] را که

---

۱. همانجا، ۳۷ـ۴۳۴.

می‌گوید: «انسان در سنّ پیری هم می‌تواند بسی چیزها را فراگیرد، درست نمی‌دانیم، بلکه معتقدیم که برای پیران دویدن آسان‌تر از کسبِ دانش است، و کارهایِ سخت و سنگین را باید به جوانان واگذاشت. گفت: البته همین‌طور است.»

□ □ □

تا اینجا مطالبی را که عیناً از افلاطون بیان کردیم، مستلزمِ دست‌کم سه توضیح مختصر است:

(نخست) اینکه، به احتمال زیاد مقصود افلاطون از بدنام شدن فلسفه و افتادن آن به دست نااهلان و مورد استهزاء شدن آن اشاره به سوفسطاییان است که **اولاً** حصولِ علم را برای انسان ناممکن می‌دانستند، چه می‌گفتند «معیارِ همه چیز انسان است» و نیز «معلوماتِ انسان از طریق حواس بدست می‌آید، و حواسّ نیز همچنانکه معلوم همه است اشتباه و خطا می‌کند». جواب افلاطون به این انتقاد این است که: معلوماتِ حسّی همیشه اشتباه نمی‌کنند و اشتباهِ گه‌گاه آن‌ها دلیل این نمی‌شود که همهٔ داده‌هایِ حواسّ را باطل بدانیم و محلّ اعتنا قرار ندهیم، وانگهی آدمی ــ به‌ویژه کسی یا کسانی که به‌شیوهٔ دیالکتیک و مناظره و بحث دقیق پیش می‌روند غیر از حواسّ ظاهری، از حواسّ باطنی و قوای ذهنی و عقلی هم مدد می‌گیرند و استدلال و برهان یکسره بر پایهٔ حواسّ نیست، و چه بسا قوای درونی و عقل ما آن اشتباهات را تصحیح می‌کنند و صورتِ درست آن‌را به ما عرضه می‌کنند؛ **ثانیاً** اگر شبهه را قوی بگیریم و قول سوفسطاییان را درست بشماریم که منشأ معلوماتِ ما حواسّ‌اند و حواسّ اشتباه می‌کنند و در نتیجه علمی به‌دست نمی‌توانیم بیاوریم، امّا می‌بینیم که سوفسطاییان به مردم تعلیم می‌دهند و به‌ویژه فنّ سیاست و آیین سخنوری را به جوانانِ آتن می‌آموزند و در قبالِ اینکار خود مزدِ کلانی هم می‌خواهند و می‌ستانند، و خلاصه فلسفه را شغل خود کرده‌اند و دکانداری می‌کنند. اینجاست که افلاطون سؤال هوشمندانه‌یی مطرح می‌کند و آن این است که می‌گوید: اگر ریشهٔ دانستنی‌های ما حواسّ‌اند و حواسّ اشتباه می‌کنند و در نتیجه ما به علمی دسترسی نمی‌توانیم یافت. پس این سوفسطاییان چه چیزی را به مردم تعلیم می‌دهند و طلب اُجرت و پاداش می‌کنند؟ جهل را که نمی‌توان تعلیم داد. پس سوفسطاییان در این کار خود یا به عمد سفسطه می‌کنند یا به جهل سخن می‌گویند و از نتیجهٔ غلطی که از مقدمات خود می‌گیرند خبر ندارند؛ **ثالثاً** فلسفه و علم ــ از هر نوع که باشد ــ وقتی هست و تعلیم داده می‌شود، باید برای خاطر فلسفه تعلیم داده شود نه برای کسبِ نام و شهرت و

دکانداری و گرفتن پول، که این فریفتن مردم است.

از این انتقادها، انتقادِ اوّل و دوم، فی‌الجمله صحیح و معقول است و مایهٔ استحکام پایه‌های مباحث عقلی و فلسفی. امّا در مورد انتقادِ سوّم باید گفت «انتقادِ افلاطون از کار سوفسطاییان یعنی پول گرفتن در برابرِ درس دادن، اندکی خودفروشانه است. زیرا افلاطون بضاعتِ کافی داشت و ظاهراً نمی‌توانست نیازمندی‌های کسانی راکه مانند او توانگر نبودند دریابد. امّا شگفتی اینجاست که استادان امروزیِ فلسفه هم که دلیلی برای ردّ کردن [و نگرفتن] حقوقِ ماهانهٔ خود ندارند خُرده گیری‌هایِ افلاطون را مکرّر می‌کنند!»[1]

توضیح دیگری که دربارهٔ مطالب این بخش لازم است این است که صفاتی راکه افلاطون به‌صورت مبسوط ولی پراکنده دربارهٔ «زمامدارانِ مدینه» می‌گوید بعدها در میان دانشمندان مسیحی و اسلامی نیز مطرح شده و آن‌ها آن صفات را به دوازده شماره برآورده‌اند که بهتر است آن‌ها را نیز یاد کنیم تا این مبحث روشن‌تر و مضبوط‌تر بیان شده باشد. امّا پیش از اینکه این مطلب را بیان کنیم از تذکر چند نکته ناگزیریم:

اولاً باید دانست که جمهوریّتی که افلاطون برگزیده بسیار کوچک، و حتّی از آتن نیز کوچکتر است. ولی افلاطون چگونه می‌توانسته است این مدینهٔ فاضله یاکشور آرمانیِ خود را از باقی قسمت‌هایِ جهان دور نگاه‌دارد تا از این طریق شرّ و فساد در آن نفوذ و سرایت نکند. سؤالی است که خودِ افلاطون به‌درستی جوابی به آن نداده و شارحانِ یونانی، رومی، لاتینی و اسلامیِ آثار او نیز چیزی در این باب نگفته‌اند.[2]

ساکنانِ مدینهٔ افلاطون ــ چنانکه گفتیم ــ به سه دستهٔ حاکمان، مُحافظان و، بقیهٔ مردم (رعایا یا تودهٔ مردم) تقسیم می‌شوند. این رَعایا یعنی بقیّهٔ مردم، لااقل هشتاد درصد جمعیّت را تشکیل می‌دهند. و چندان روشن نیست که آیا بردگان هم در جزوِ این رَعایا بشمار می‌رفته‌اند یا نه؟ البته بردگان در ابتدا اسیرانِ جنگی بوده‌اند که بردگی را بر کشته شدن ترجیح می‌نهاده‌اند. و چنانکه می‌دانیم بردگی به‌صورتِ سازمانی طبیعی نه تنها مورد قبولِ افلاطون و ارسطو بوده، بلکه در سده‌های بعدی نیز متفکران آرمان‌گرایی همچون طوماس آکوئینی (۱۲۷۴ـ۱۲۲۵ مـ.) این عقیده را در نظام فلسفیِ آرمانیِ خود وارد کرده بودند. خواننده دچار

---

۱. ← برتراندراسل، تاریخ فلسفهٔ غرب، ۱/۱۳۲، ترجمهٔ آقای نجفِ دریابندری.

۲. در این باره ← مقدمهٔ انگلیسی کتاب ابونصرِ فارابی، السیاسةالمَدَنیّة، ۱۱ـ۱۴، چاپ دانشگاه میشیگان ـ بیروت، ۱۹۶۴ به خامهٔ دکتر فوزی متزی نَجّار.

شگفتی می‌شود وقتی‌که کُلّ نظامِ مدینه را در نظر می‌گیرد، چه در آن مدینه همه فاضل‌اند یعنی دارای علم و فضیلت با هم هستند و همه از حکمت برخوردارند. خوب، اگر مدینه‌یی چنین باشد اصلاً چگونه ساکنانِ آن را به حاکم و محافظ و رعیَّت تقسیم می‌توان کرد، آیا فاضلِ حکیم عنوانِ رعیَّت را به خود می‌پذیرد؟ این هم از مشکلاتِ نظامِ آرمانیِ سیاستِ افلاطون است. اما تردیدی نیست که چنین تقسیم‌بندی در اجتماعاتِ امروزی آدمیان (که با در نظر گرفتنِ اصولِ افلاطونی روی هم رفته همهٔ مدینه‌ها ضالّه و فاسده‌اند)[1] جنبهٔ طبیعی دارد و هیچ تصنُّعی در تقسیم‌بندی آن بکار نرفته است.

افلاطون در کتابِ جمهوریّت این سه طبقه را با سه روح (یا نَفْسی) که بر تن آدمی حکومت دارد مقایسه می‌کند: عقل (قوّهٔ ناطقه)، روح (یا نفسِ غَضَبیّه)، شهوت (یا قوّهٔ شهویّه). بدین معنی که می‌گوید: اولیای امور که به‌منزلهٔ قُوّهٔ عاقله‌اند، در اجتماع حُکم سر را دارند؛ دوم محافظان (یا سپاهیان که حافظ و نگهبان‌اند) و در بدنِ آدمی به‌منزلهٔ سینه‌اند که قوّهٔ غضبیّه در آن جای دارد؛ سوم پیشه‌وران یا اَربابِ صِناعت و زِراعت که وسیلهٔ رفع حوایج مادی و مانند شکم می‌باشند، و جز ارضایِ حسِ شهوانی به کاری نمی‌پردازند، و این کار به نظر افلاطون بد هم نیست، لذا باید هر اندازه که خواستار باشند از لحاظ شهوت وسایل برآوردنِ حوایج خود را فراهم سازند، به این شرط که ساکت و فرمانبُردار بمانند و عقایدِ خوب داشته باشند.[2]

شاید بهتر آن باشد که گفته شود که ساکنان جمهوریِ افلاطون دو دسته بیشتر نیستند: فرمانروایان و دستیارانِ ایشان در یک سوی، و فرمانبرداران در طرف دیگر.[3]

زیرا حقیقتِ امر این است که اختلافِ میانِ دو دستهٔ اوّل چندان زیاد نیست، و آن دو را می‌توان به وسیلهٔ پلی بدونِ زحمت به یک‌دیگر متصل کرد؛ مثلاً به‌تدریج که طبقهٔ دستیار هیأتِ حاکمه نُمُوّ می‌کند شایستگیِ آنان برایِ کارهایِ نظامی کمتر می‌شود و بیشتر می‌توانند به تفکّر بپردازند و به این ترتیب به مرحله‌یی والا در اجتماع (مدینه) برسند، اما میانِ حاکمان و محکومان پرتگاه عظیمی است که به هیچ‌وجه بستن پلی بر روی آن امکان ندارد.[4]

---

۱. زیرا همهٔ حکمت نیاموخته‌اند و حکیم نیستند و حتی حکیمانش نیز خلاف حکمت و معرفت سلوک می‌کنند!

2. *Great Dialogues*, "Republic", Book I, PP. 136-39, tr, by W.H.D Rouse.

3. C.E.M. Joad, *Philosophy*, PP, 76 - 81, (seventeenth Impression), London, 1975.

4. *Great Dialogues of Plato*. PP. 3-5, N.Y. 1958 (A Mentor Book).

افلاطون در کتاب سیاستمدار[1] فرمانروایانِ مدینه را به چوپانان تشبیه کرده است که رعایتِ حالِ مردم به دستِ ایشان است. افلاطون چنین مقایسه و نظایرِ آن را در کتاب‌های خود چند بار آورده است: حاکم به‌منزلهٔ شبان است و پاسبان به‌منزلهٔ سگِ گله و مردم حُکمِ رَمه و گَلّه دارند. فنّ فرمان راندنِ بر مردم اصولاً با فنّ گله‌داری و چوپانی تفاوتی ندارد. اما در این کتاب اشاراتی نیز آمده است که نشان می‌دهد افلاطون اندکی از اندیشه‌های آرمانی و خیالی خود دور گشته است. و در کتاب قوانین (نوامیس در متونِ اسلامی) که آخرین اثرِ اوست بیشتر از دو کتابِ نخستین به واقعیّت نزدیک شده است. یک‌جا می‌گوید «مدینهٔ فاضله، مدینه‌یی است که در آن قانون (یا ناموس) برتر از حاکمان است، و حاکمان در مقامی فروتر از قانون قرار دارند، چنین مدینه‌یی رستگاری و همهٔ بَرَکاتی را که خدایان اعطا می‌توانند بکنند، داراست.»[2]

به نظر افلاطون، جهتِ تأسیسِ چُنین مدینه یا اجتماع آرمانی، چون خانواده‌های اشرافی دارایِ خونِ پاکی هستند باید شروع کار از این خاندان‌ها باشد، و حکمرانانِ نخستین نیز باید از همین خاندان‌ها تشکیل شود. در این جا نیز، به قولِ سارتُن «شخص ممکن است از سادگیِ افلاطون دچار تعجُّب گردد. هر اندازه هم که ارتباطِ میانِ تولُّد در خانوادهٔ خوب و صاحبِ اخلاقِ خوب محکم و والا باشد، هرگز نمی‌توان اطمینان کرد که چون کسی در خانوادهٔ اشرافی به‌دنیا آمده واقعاً آدم خوبی بشود. خودِ افلاطون به‌سهولت می‌توانسته است بسیاری از اعیان و اشراف را نام ببرد که به هیچ‌وجه شایستهٔ اعتماد و احترام نبوده‌اند.»[3]

افلاطون دربارهٔ صفات و خصوصیّاتِ فرمانروایان و حاکمان نیز سخن به میان آورده، و گذشته از حکیم بودن، به نیرومندی، خوش‌خویی، و شَجاعتِ آن‌ها تأکید کرده است. و همین نِکات را بعدها مسلمانانِ فیلسوف، به‌ویژه فارابی، بسط داده‌اند و به شمارهٔ این صفات و ویژگی‌های آن‌ها افزوده‌اند و تعدادِ آن را به دوازده تا پانزده صفت رسانیده‌اند ــ که پس از این از آن سخن خواهیم گفت. برای رسیدن به این منظور، به‌نظر افلاطون، لازم است دو رشتهٔ

1. Statesman.

۲. چنانکه گفتیم عالمان سیاست در جهان اسلام، و از آن جمله فارابی همین مشابهت را میان وجودِ آدمی و مدینه از افلاطون اقتباس کرده‌اند: فارابی گوید (آراء اهل المدینةالفاضله، ۷۸ـ۷۹، چاپ مصر، چاپ فرج‌اللّه زکی‌الکُردی و شیخ مصطفی القبانی، بی.تا.): «المدینةالفاضِلةُ تُشبِهُ البدنَ التامَّ الصحیحَ‌الّذی تتعاونُ اعضاءها کُلُّها عَلَی حَیَوة الحیوانِ و عَلَیٰ حفظِها علیه...»

۳. جرج سارتن، تاریخ علم، ۴۴۲، ترجمهٔ مرحوم استاد احمد آرام، تهران امیر کبیر، ۱۳۴۶ هـ.ش.

تربیت به‌دقت دربارهٔ آن‌ها رعایت گردد: نخست، تربیت یا ورزشِ بدنی است، و دیگری موسیقی. با ورزشِ بدنی (ژیمناستیک) همهٔ نیروهای بدنی پرورش می‌یابد و مرد نیرومند می‌گردد و برای جنگیدن آماده می‌شود؛ اما از رشتهٔ دوم تربیتْ تنها موسیقی به‌معنی امروزه منظورِ نظر افلاطون نبوده است، بلکه نوع عالی ادبیات[1] را به نحوِ کلّی شامل می‌شده است. به عبارتِ دیگر مردِ موسیقی[2] کسی بوده که همهٔ آنچه را که برای انسانِ عالی شدن لازم و بایسته است دارا گردد، و از این روی، گفته‌اند مردِ موسیقی افلاطون همان است که ما امروز به انگلیسی «هیومَنیست»[3] یعنی انسان‌دوست و یا «انسان‌مدار» و یا «طالبِ علوم انسانی» و یا «حائز علوم مربوط به انسانیّت» می‌نامیم.[4] حتی می‌توانیم پا فراتر بگذاریم و بگوییم که غرضِ افلاطون از علوم انسانی ریاضیّات و علوم مُثبته[5] هم بوده است. زیرا به‌نظرِ او فنّ منطق آیین صحیح فکر کردن و درست سخن گفتن را به طفلِ مستعد حکومت در مدینهٔ فاضله می‌آموزد؛ از راهِ موسیقی روح او به آهنگ و ایقاع اُنس می‌گیرد و به‌نظر افلاطون، به‌ویژه کسی که تربیتِ موسیقیایی دیده باشد نادرست نتواند بود، چه وزن و آهنگ در درونِ آدمی نفوذ کرده طبع او را لطیف می‌سازد.[6]

اما از نظر دور نباید داشت که موسیقی در این معنیِ ویژه و گسترده، برای افلاطون دارای آیین خاصی بوده است: در جمهوریت افلاطون، موسیقی بازاری و رقص به مفهومی که امروزه از آن به ذهن متبادر می‌شود، وجود نداشته، بلکه آن شکل از موسیقی منظور افلاطون بوده است که الهام‌کنندهٔ نیرو و فضیلت باشد. در موردِ ادبیات و شعر نیز چنین بوده است؛ تنها اشعار خاصی بایستی خوانده شود، حتی بسیاری از اشعار هومر «مُربّی هِلاس» ــ که افلاطون خود کم به آن اشعار استناد نکرده[7] ــ نیز باید از این جمهوریّت به دور باشد. خلاصه شعر و هنر و موسیقی باید تحت‌الشعاع نیازمندی‌های سیاسی قرار گیرد، و شاید بسیاری از آن چیزهایی را که ما امروزه از مفاخر یونانیان می‌شماریم (به استثنای ریاضیّات) بایستی در جمهوریت افلاطون ممنوع اعلام کرد.[8]

---

1. Lonse 2. "Musicons aner" 3. Humanist.

4. Plato, *Great Dialogues*,"The Republic", Book III (396- 399 C), PP. 193 - 99, tr, by. W.H.D. Rouse.

5. Positive Sciences.

6. *The Oxford Classical Dictionary* , PP. 183-4, Clarendon Press, Oxford. England, 1949.

7. *Republic*, PP. 196-197 (398B - 399 C). Rouse's translation.

۸. افلاطون برخی از اشعار تعزیتی (dirges) و نفرین‌آمیز (Lamentations) از اشعار هومر و دیگران را از جملهٔ اشعاری می‌داند که باید خواندن آن‌ها را در جمهوریت او منع کنند. ← جمهوریت (398B - 399C).

اما در اینجا می‌توان سؤال کرد که از کُجا می‌توان چُنین طبقهٔ نُخبه و برگزیده‌یی را پیدا کرد که شایستهٔ احراز چُنین مقامی عالی باشد و در آن سوءِتصرُّف نکنند؟ در این باره نیز، پس از این سخن خواهیم گفت. اما در اینجا به مهمترین نکته‌یی که در این بحث مورد نظرِ ماست و برایِ همین منظور این مقدمات نسبةً طولانی را چیده‌ایم اشاره می‌کنیم:

افلاطون برای ادارهٔ جمهوریت مطلوبِ خود، وجود هیأتِ حاکمه را لازم می‌دانست، امّا متوجه این نکته هم بود که این طبقه باید رئیس و پیشوایِ مطلقی داشته باشد، و چنانکه می‌دانید و ما نیز قبلاً اشاره کردیم وجود «فیلسوفِ پادشاه» یا «پادشاهِ فیلسوف» را ضروری می‌دانست، و همواره (حدود ده ـ دوازده بار) به این مطلب اشاره کرده است و معتقد بوده است که اگر جز این باشد «آشوب و فتنه در دولت و همچنین در (میان) نوعِ بشر پایان نخواهد پذیرفت»[1] به درستی معلوم نیست که افلاطون از اتحاد میانِ شاهی و فیلسوفی چه تصوری داشت؟ کدام فیلسوف ـ شاید به استثنایِ خودِ افلاطون ـ خواهانِ آن خواهد شد که پادشاه شود؟ و یک پادشاه چگونه ممکن است شانهٔ خود را از زیرِ بارِ هوس‌های درونی و گرفتاری‌هایِ روزانه تهی کند و فیلسوف شود؟ در حقیقت، اجتماع این دو خصلت و حرفه در یک شخص دست کمی از معجزه ندارد.

البته افلاطون در ضمنِ بحث‌های طولانی به وجودِ برخی از هوس‌ها و امیال آدمی و خواص مُخرّبِ آن‌ها مانند عشقِ به ثروت و علاقهٔ مفرط به خانواده برخورده، اما از این نکته غافل مانده است که بسیاری از هوس‌ها و عشق‌های دیگر نیز هست که به همین اندازه و حتی بیشتر از این خطرناک است. یکی از چیزهایی که آدمی، هرچند در مدینهٔ افلاطون هم زندگانی بکند، نسبت به آن حرصِ فراوان دارد دست یافتنِ به قدرت و نیرو است، پول‌پرستی هم چیزی جز یکی از مظاهر همین قدرت‌پرستی نیست، و مردم غالباً ثروت را نیز برای آن دوست دارند که یکی از مهم‌ترین وسایل رسیدنِ به قدرت است. افلاطون از مالکیّت، و به‌ویژه از شکلِ پول و زر و سیم آن بسیار می‌ترسید[2]، ولی اگر پول از پول بودن

---

۱. جمهوریت ترجمهٔ انگلیسی از W.H.D Rouse و این عبارت چندین بار در همین کتاب تکرار شده است که:
"The Philosophers must become kings in our cities" said, "or those who are now called kings and potentates must learn to seek wisdom like true and genuine philosophers, and so political power and intellectual wisdom will be jointed in one..."

2. Hook, Sidney, *Marx and Marxists* : The Ambiguous Legacy, PP. 183- 184, N. J. Princeton, Van Nastrand Co, 1955.

بیفتد و قدرت خرید خود را از دست بدهد، آیا مردم حرص و طمعِ خود را از دست خواهند داد؟ البته چنین نخواهد شد و حسِ آز آنان برفور بر اوضاع و احوالِ جدید تطابق خواهد کرد. به قولِ جَوْد «شهوتِ تحصیلِ قدرت را هرگز نمی‌توان ریشه‌کن ساخت. حتی در آن زمان هم که طبقهٔ ممتازه به‌طورِ قطع صاحب و اربابِ توده‌ها باشند، بازهم برای تحصیلِ قدرت، میانِ خودِ این طبقه اختلاف و مبارزه وجود خواهد داشت، و صحّتِ این نکته را مرور اجمالیِ یک دوره از تاریخ اجتماعاتِ گوناگونِ بشری بوضوح برملا خواهد ساخت. افلاطون و همفکرانِ بعدی او می‌بایست به شواهدی برخورده باشد تا حقیقتی را که بیانِ آنان به لُرد اکتون[1] منسوب است: (قدرت فاسِد می‌کند و قدرت مُطلَق مایهٔ فسادِ مُطلق می‌شود)[2]، درک کنند، ولی هیچ دلیلی در دست نیست که افلاطون به چُنین نتیجه‌یی رسیده باشد.»[3]



پس از این مقدمات می‌گوییم: اغلبِ فلاسفهٔ اسلامی که در سیاست چیزی نوشته‌اند، روی‌هم‌رفته از افلاطون اقتباس کرده و یا اصول عقاید سیاسی او را عیناً تقریر کرده‌اند. آن‌ها می‌گفتند: مادام که اقتدار سیاسی با فلسفه و حکمت در یک مرکز جمع نشود، راهی برای رسیدن به سعادتِ قصویٰ نتوان یافت؛ سعادتی که هدفِ اصلی حکمت و تشکیل هیأتِ اجتماعیه محسوب می‌شود. و نیز می‌گفتند فلاسفه آن کسان‌اند که هوششان به معرفت آنچه که همواره[4] به طریقهٔ مُعیَّن و بی‌تغییری موجود است می‌تواند رسید و کسانی که قادر به این کار نیستند، و بدونِ سبک و رویّه از هر دری می‌زنند، و دنبالِ هزار چیز دائم‌التغیّر را می‌گیرند فیلسوف نیستند. باید کسانی حافظِ دولت و متکفلِ امور خلایق شوند که از روی حکمت

---

۱. Lord Acton (۱۸۳۴ـ۱۹۰۲) مورخ انگلیسی، و نویسندهٔ کتاب معروف تاریخ آزادی (۱۹۰۷) که پس از وفات او چاپ شد.

2. "All Power Corrupts, and absolute power Corrupts absolutely".

3. C. E. M. Joad, *Philosophy* (Teach Yourself Books), P. 70, Seventeenth impression, London, 1975.

۴. برخی از ادبا گویند که جمع «آنچه» و «که» در یک جا درست نیست، ولی حقیقت غیر این است، چه گویندگان بزرگ زبان فارسی آن‌دو را همراه یک دیگر به‌کار برده‌اند: حافظ گوید:

من همان دم که وضو ساختم از چشمهٔ عشق چار تکبیر زدم یکسره بر هر چه که هست

باز گوید:

تا بگویم که چه کشفم شد از این سیر و سلوک به در صومعه با بربط و پیمانه روم.

لایق قیام به حفظ قوانین و تأسیسات شناخته شوند.[۱]

پس ریاستِ مدینه باید از آن والیِ حکیم باشد؛ اما ریاست نیز خود به دو چیز مُیَسَّر خواهد بود. یکی اینکه رییس طبعاً و فطرةً برای آن آماده شده باشد؛ دیگر آنکه از روی اراده و شخصاً به کسب وسایل ریاست بپردازد.[۲] اما در باب مردم نیز به پیروی از افلاطون می‌گفتند: فطرتِ اکثر مردم فطرتِ خدمت است نه ریاست. رییس مطلق از جنسی است که ممکن نیست چیزی از آن جنس بر او رییس شود. این رییس نخستین، انسانی است که هرگز انسانِ دیگری بر او ریاست نیابد.

آنگاه خصال و صفاتِ رییسِ مدینهٔ فاضله را چُنین بیان می‌کردند که باید:

۱. تامّ‌الاعضاء باشد، و قوایِ او فرمانبردارِ اعضایِ او باشد، و هر قوّه‌یی فرمانِ آن عضو را که مربوط به اوست انجام بدهد.

۲. فهم و تصوّر نیکو داشته باشد یعنی به‌محض اینکه چیزی گفته می‌شود هم آن معنی را که گوینده اراده داشته است ادراک کند و هم مطلب را چنان که در نفس‌الامر هست دریابد.

۳. حافظهٔ خوبی داشته باشد یعنی آنچه راکه می‌فهمد و یا می‌بیند و می‌شنود و ادراک می‌کند، هرگز فراموش نکند.

۴. فَطِن یعنی باهوش و صاحبِ بینش باشد بدین‌معنی که اگر کوچک‌ترین دلیلی برایِ چیزی دید آنچه که از این دلیل استنباط می‌توان کرد برفور دریابد.

۵. خوش‌بیان و گشاده‌زبان و قادر بر تعبیرِ مقاصدِ خود باشد تا آنچه که بر ضمیرش می‌گذرد بتواند به بهترین و واضح‌ترین وجهی بیان کند.

۶. دوستدار استفاده و تعلّم باشد و رنجِ آموختن را تحمّل کند و خستگی‌هایی که در این راه به او می‌رسد آزارش ندهد.

۷. طبعی بلند داشته باشد، دوستدارِ عِزَّتِ نفس و فطرةً از هر چه پست و ننگین است إبا کند و خاطرش مُشتاقِ فضل و برتری باشد.

۸. درهم و دینار و سایر اغراضِ دنیاوی در نظرش خوار باشد.

---

۱. ابوالحسن عامری، السعادة والاسعاد، ۱۹۶، چاپ ویسبادن، آلمان، ۱۳۳۶ هـ.ش. به اهتمام استاد مجتبی مینوی. «و قال افلاطُنُ انَّهُ لا سبیل إلیٰ آستقامة السیاسةِ إلّا بالرئیس الراسخِ فی الحکمة...».

۲. فارابی، آراء اهل المدینةالفاضله، ۸۳ «... وَ رئیس المدینةالفاضلةِ لیسَ یُمْکِنُ اَنْ یَکُونَ ایَّ انسان اتـفَّقَ، لاَنَّ الریاسةَ تکونُ بشیئینِ: احدهما اَنْ یَکُوْنَ بالفطرةِ و الطبع مُعَدّاً لَها؛ و الثانی بالهَیأة و المَلَکَةِ الإرادیّةِ...»

۹. دوستدارِ عدل و عادلان باشد و دشمندارِ ستم و ستمگران.

۱۰. سرکش و لجوج نباشد و انصاف داشته باشد تا اگر کسی او را به عدل خواند از پذیرفتنِ آن سرباز نزند و حرفِ حقّ و صحیح را از هر کس که بشنود تصدیق بکند.

۱۱. نسبت به مأکول و مشروب و منکوح آزمند نباشد، و طبعاً از لعب و بازی دوری جوید.

۱۲. عزم و ارادهٔ قوی داشته باشد و آنچه که احساس می‌کند باید کرد با شهامت و شَجاعت و جُرأت و جسارت و بی‌ترس و ضعفِ نفس انجام دهد.[1]

این بود شرایط آن رییس تامّ و کاملی که مطلوب حکیم و فیلسوفِ یونانی افلاطون و پیرو مسلمانِ او ابونصر فارابی بود. اما آیا تصوّر می‌کنید که در عالم هرگز چنین رییسی بوجود آمده باشد؟[2] بنده که خبر ندارم. اما افلاطون و فارابی تصوّر می‌کردند که این کار ممکن است. این نکته را نیز نباید نادیده گرفت که فارابی در این باب اندکی انعطاف نشان داده است، چه می‌گوید: اگر یک تن رییس که حائزِ این شرایط باشد پیدا نشد، دو یا چند تن که هر یک حائز چند شرط از این شرایط باشند می‌توانند این کار یعنی ریاستِ مدینه را بالاشتراک برعُهده گیرند، مثلاً یکی از آن‌ها امور اداری مدینه و دیگری مسایل نظامی را، با در نظر گرفتنِ شرایطِ لازم، انجام بدهند.[3]

زیرا وی متوجه بوده است که اجتماع همه این صفات در انسانِ واحد بسیار مشکل و نادر است و یکی در هزار مقدور نیست. اما ظاهراً ابوالحسن عامری (وفات، ۳۸۱ هـ.ق.) در کتابِ خود بی‌آنکه از فارابی صریحاً نامی ببرد این عقیده را ردّ کرده و گفته است که «باید مدینه را

---

۱. همانجا، ۸۶ـ۸۸ «القولُ فی خصالِ رئیس المدینة الفاضلة»، مطبعة النیل مصر، (بی.تا.) به اهتمام فرج‌الله زکیّ الکردی و شیخ مصطفیٰ القبانی؛ مجتبی مینوی، تاریخ و فرهنگ، ۴۷۱ـ۴۷۳، خوارزمی، ۱۳۵۲ هـ.ش. تهران.

۲.

پندی اگر بشنوی ای پادشاه — در همه عالم به از این پند نیست
جز به خردمند مفرما عمل — گرچه عمل کار خردمند نیست

(سعدی، گلستان، ۷۹، فروغی).

باز هم او گوید (کُلّیّات، «مواعِظ» ۷۰۸۰، فروغی):

ایُّها‌الناس جهان جایِ تن‌آسانی نیست — مردِ دانا، به جهان داشتن ارزانی نیست

و «ارزانی نیست» = سزاوار و درخور جهانداری نیست.

۳. آراء اهل المدینة‌الفاضلة، ۸۸ـ۸۹.

تنها یک رییس که جامعِ همهٔ این صفات باشد اداره کند، وگرنه در ارکانِ کشور و یا نظام مدینه اختلال حاصل می‌شود»؛ و در این راه به آیتِ قرآن استناد می‌کند: «لو کانَ فیهما آلهـةٌ إلااللّـهُ لَفَسدتا»[۱] یعنی اگر در آن‌ها (آسمان‌ها و زمین) خدایانی جز خدایِ یگانه باشند همه تباه می‌شوند، که متکلّمان نیز در اثباتِ توحید بدان استشهاد جُسته‌اند، و آن‌را «دلیل تمانُع» نامیده‌اند.[۲]

اما چنانکه در کتابِ دیگری بیان کرده‌ایم[۳] آنچه حکما و فلاسفهٔ مسلمان به پیروی از افلاطون و گاهی ارسطو و برخی مذاهب همچون شیعه در سده‌هایِ سوم و چهارم در باب طریقهٔ صحیح و کامل مملکت‌داری گفتند و نوشتند همه در صفحات کتب ماند و در عرصهٔ زندگانی به معرض عمل نیامد. و از این نیز مهمتر این حقیقت بود که اغلب کسانی که این‌گونه کُتب را می‌خواندند و دربارهٔ آن‌ها بحث می‌کردند از حوزهٔ کار و به اصطلاح «عَمَل» دیوانی یا دولتی بیرون ماندند، و متصَدیان امورِ دیوانی از محتویاتِ آن‌ها بی‌بهره گشتند تا کار به جایی رسید که در «تاریخ سیاسی دولت‌های اسلامی» می‌بینیم.



دربارهٔ دیالکتیک، آنچه راکه تاکنون گفته‌ایم، در عباراتِ زیر خلاصه می‌توان کرد:

بهترین وسیلهٔ مطالعه در معقولاتْ گفت‌وگوی میان دو یا چند تن و سؤال و جواب است که افلاطون آن‌را به‌زبان یونانی «دیالکتیک» می‌گوید، و بعدها این لفظ را به معنیِ فنِّ جَـدَل گرفته‌اند، و گاه کُلّیهٔ فَنّ منطق را «دیالکتیک» خوانده‌اند. امّا غَرَضِ افلاطون از دیالکتیک **اَوّلاً** مباحثه است به‌معنیِ حقیقیِ آن، یعنی اینکه دو نَفَر به واسطهٔ سؤال و جواب فَحص و بررسی مطلب کنند، و منظورشان جست‌وجو و کشفِ حقیقت باشد و قانع ساختنِ نَفْسِ خود، نه عاجز و ساکت ساختن طَرَفِ مقابل؛ **ثانیاً** اگر به دیدهٔ تحقیق بنگریم و آثار افلاطون را یکجا در نظر بگیریم: کُلّیهٔ سیر و سلوک در طَلَبِ علم و حقیقت را او «دیالکتیک» می‌خواند که درواقع

---

۱. قرآن، سورةالانبیاء، ۲۱ آیهٔ ۲۲.

۲. السعادةوالاسعاد، ۱۹۴ـ۱۹۵، چاپ ویسبادن «... قال بعضُ الحَدثِ مِنالمتفلسفین انّه متی لم تجتمع جمیعُ خصالِ الخیر فی رئیس واحدٍ... وجب اَنْ تُقامَ الریاسةُ بِنَفْسَین. و ذلک مثل اَنْ یَکُون احدهما حکیماً ولا قوّةَ لَهُ علیالقیامِ بالریاسة و تکونَ لأخِرَ قُوّةٌ علی ذلِکَ. قالَ و کذلِکَ هذا فی جماعةٍ، فَاِنَّهُ قد یـجُوز اَنْ یکـونوا بجملتهم علی سبیل التعاوُنِ رئیساً واحِداً... قال ابوالحسن ما قالَهُ هذاالانسانُ لا معنیٰ لَـهُ و لَـیْسَ یَـجُوز اَنْ یَکُونَ الرئیسُ اکثر مِنْ واحِدٍ... و قالاللّٰه لَو کان فیهما آلهةٌ ...».

۳. تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، انتشاراتِ اساطیر.

همان فلسفه و فلسفه‌سازی و یا «فلسفیدن» است.

ــ مُثُلِ افلاطونی

باید دانست که اساسِ فلسفهٔ افلاطون بر این است که: اصلْ در تربیتِ انسان افزودنِ معلوماتِ او نیست بلکه اصلِ آن تغییر دادنِ سَمْت و جهتِ توجُّهِ ذهن او است از محسوسات به معقولات. برای این منظور باید دید که از چه نوع علم یا معرفتی یاری می‌توان گرفت. به‌عقیدهٔ استاد او سقراط برای رسیدن بدین هدف، باید از علومی یاری گرفت که اساس آن تفکر و استدلال باشد نه تجاربِ حسّی، زیرا این تجارب وابستهٔ عالَمِ کُونْ و فساد است، و دستخوشِ تغیُّر و تبدُّل. به عبارتِ دیگر، محسوسات ظواهرند نه حقایق، و عوارضی گذرنده و فانی‌اند نه اصیل و پایدار و باقی. و علم یا ادراکِ صُوَر یا حقایق بر آن‌ها تعلق نمی‌گیرد. این محسوساتِ ما محلِّ حدس و گمان[1] اند، پس آنچه علم بر آن تعلق می‌گیرد عالَمِ معقولات است. اما عالم معقولات چیست؟ معنیِ آن این است که هر امری از امورِ عالم چه مادّی باشد مانند جَماد و نبات و حیوان، و چه معنوی مانند درشتی و خردی و شجاعت و عَدالت و جز آن‌ها، اصل و حقیقت عینی دارد که سرمشق و نمونهٔ کامل او است و به حواسّ درک نمی‌شود و تنها عقل آن‌را درمی‌یابد. و آن اصل و حقیقت و عین را به لفظی ادا کرده که معنی آن صورت[2] است و حکیمانِ اسلامی ـ ایرانی آن‌را «مِثال» (= جمعش «مُثُل») خوانده‌اند. مثلاً می‌گویند: مثالِ انسان یا انسانِ فی‌نفسه و مثالِ بزرگی و مثالِ برابری یا مثال یگانگی و مثال شجاعت و مثالِ جمال، یعنی آنچه به خودیِ خود و به ذاتِ خویش و مستقلاً و مطلقاً و به درجهٔ کمال و به نحو کُلّی، انسانیت است یا بزرگی است یا برابری یا یگانگی یا شجاعت یا عدالت یا جمال است. پس، افلاطون معتقد است به اینکه هر چیز صورت یا مثالش حقیقت دارد و آن یکی است و مطلق و لا یَتَغَیَّرْ و فارغ از زمان و مکان و اَبَدی و کُلّی. و آن افرادی که به حسّ و گمانِ ما درمی‌آیند نِسْبی و متکثّر و متغیّر و مُقَیَّد به زمان و مکان و فانی‌اند و فقط پرتوی از مُثُلِ خود می‌باشند و نسبتشان به حقیقت مانند نسبتِ سایه است به خداوندِ سایه و وجودشان به‌واسطهٔ بهره‌یی است که از مُثُل یا حقیقت‌های خود دارند و هر چه بهرهٔ آن‌ها از آن ــ یعنی صورت ــ بیشتر باشد به حقیقت یا ثبات یا کمال نزدیک‌ترند.

---

1. Opinion　　2. Idea.

افلاطونْ این مطلب را در کتاب هفتم جمهور (صفحات ۲۹۴ـ ۴۰۲، ترجمهٔ آقای فؤاد روحانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ هـ.شـ.) به تمثیلی بیان کرده که معروف است، و آن این است که: دنیا را تشبیه به غاری کرده که تنها یک مَنفَذ دارد و کسانی در آن غار از آغازِ عمر اسیر و در زنجیرند و رویِ آن‌ها به سویِ بُنِ غار است و پشتِ سرشان آتشی افروخته است که به بُن یا انتهایِ غار پرتو انداخته است و میانِ آن‌ها و آتش دیواری است و کسانی از پُشتِ دیوار گذر می‌کنند... و چیزهایی با خود دارند که بالایِ دیوار برآمده و سایهٔ آن‌ها بر بُن غار که اسیران روی به سوی آن دارند می‌افتد. اسیران سایه‌ها را می‌بینند و آن‌ها را حقیقت گُمان می‌کنند حال آنکه حقیقت چیز دیگری است و آن‌را نمی‌توانند دریابند، مگر اینکه از زنجیر رهایی یافته از غار بیرون آیند. پس آن اسیران مانندِ مردم دنیا هستند که اسیرِ ظواهر هستند، و سایه‌هایی که به سببِ روشنایی آتش می‌بینند، مانند چیزهایی است که از پرتو خورشید بر ما پدیدار می‌شود ولیکن آن چیزها هم مانند سایه‌ها بی‌حقیقت‌اند، و حقیقت مُثُل است که انسان تنها به قوهٔ عقل و به سلوکِ مخصوصی آن‌ها را ادراک می‌تواند بکند.

پس، افلاطون عالَمِ ظاهر یعنی عالَمِ محسوس و آن‌را که عامّه درک می‌کنند، مَجاز می‌داند و حقیقت نزد او عالم معقولات است که عبارت از مُثُل باشد و به این بیان مشکل را پیش خود حلّ کرده و معتقد شده است که عالم ظاهر حقیقت ندارد، اما عَدَم هم نیست نه بود است نه نبود، بلکه نمود است و نیز دانسته می‌شود که یگانگی و وحدت کجا و چندگانگی و کثرت چراست؟ ثابت کدام است و متغیّر چیست؟ چه معلومی از معلوماتِ ما معتبر و کدام نامعتبر است؟

افلاطون که این محاضره یا گفت‌وگو را با گلاوکُن[1] انجام داده می‌گوید «ای گلاوکُنِ عزیز، اکنون لازم است که این تشبیه را مو به مو با آنچه گفتیم تطبیق کنیم، یعنی باید عالَمِ محسوس را به اقامت در زندان تشبیه کنیم و آن شعلهٔ آتشی را که زندان از آن روشن می‌شود در حکمِ اثر خورشید تلقی کنیم و عروجِ به عالمِ بالا و مشاهدهٔ عجایب آن‌را نیز عبارت از صعودِ روح به عالَمِ معقولات بدانیم... اصلِ خیرْ در... عالَمِ معقول جای دارد و آن‌را به زحمت می‌توان دید، اما اگر انسان آن‌را مشاهده کند به ناچار اذعان خواهد کرد که منشأ کُلِّ خیر و جمال همان است و در جهانِ محسوس پدیدآورندهٔ نور و روشنایی جز آن نیست و در عالم معقول نیز منبع حقیقت و عقل همان است و اگر انسان بخواهد چه در حیاتِ فردی و چه در زندگانیِ جمعی

---

1. Glaucon

به حکم عقل رفتار کند باید به آن اصل تشبُّث جوید.»[۱]

این مطلب را که افلاطون بیان کرده، مولوی هم در دو تشبیه متفاوت یاد کرده که آن‌ها نیز بسیار عمیق و دلاویز است اگرچه اصلِ مطلب از آنِ افلاطون و فضل سبقت از آنِ او است.

ما تنها یکی از آن‌ها را در زیر می‌آوریم:

مرغ بر بالا پَران و سایه‌اش — می‌رَوَد بر رویِ صحرا مرغ‌وش

ابلهی صیّادِ آن سایه شود — می‌دَوَد چندان‌که بی‌مایه شود

بی‌خبر کانْ عَکسِ آن مرغِ هواست — بی‌خبر که اصلِ آن سایه کجاست

تیراندازد به سویِ سایه او — ترکشش خالی شود در جستجو

ترکش عمرش تهی شد، عُمر رفت — از دویدن در شکارِ سایه تَفْت

سایهٔ یزدان بُوَد مردِ خدا — مُردهٔ این عالَم و زندهٔ خدا

سایهٔ یزدان چه باشد دایه‌اش — وارهاند از خیال و سایه‌اش[۲]

جای دیگر، در بیانِ اینکه «عاشق دنیا هم مانند عاشق دیوار است که آفتاب بر او تافته است و جهد نمی‌کند تا فهم کند که این تاب از دیوار نیست بلکه از آفتاب است»، می‌گوید:

عاشقانِ کُل[۳] نه این عُشّاقِ جزو — مانَد از کُل هر که شد مُشتاقِ جزو

چونکه جزوی عاشقِ جزوی شود — زود معشوقش به کُلِّ خود رَوَد...

همچون آن ابله که تابِ آفتاب — دید بر دیوار و حیران شد شتاب

عاشق دیوار شد کاین با ضیاست — بی‌خبر کاین عکس خورشید سماست

چون به اصلِ خویش پیوست آن ضیا — دید دیوارِ سیه مانده بجا

او بمانده دور از مطلوبِ خویش — سعیْ ضایع رنج باطِلْ پایْ ریش

همچو صیّادی که گیرد سایه‌یی — سایه کی گردد وِرا سرمایه‌یی

سایهٔ مُرغی گرفته مردْ سخت — مرغِ حیران گشته بر شاخ درخت

کاین مُدَمَّغ بر که می‌خندد عجب — اینت باطل اینت پوشیده سبب[۴]

□ □ □

عشق‌هایی کز پیِ رنگی بود — عشق نبود عاقبت ننگی بود

---

۱. جمهور، ۴۰۰ـ۴۰۱، ترجمهٔ فؤاد روحانی؛ فروغی، سیرِ حکمت، ۲۹/۱ـ ۳۰.

۲. مثنوی، ۱۱/۱، علاءالدوله. ۳. یعنی عاشقان کُلّ یا کُلّی را می‌گویم نه این عاشقان جزوی را.

۴. همانجا، ۷۵/۱، علاء.

زانکــه عشقِ مـردگان پاینده نـیست	چونکه مرده سـويِ مـا آیـنده نـیست
عشـــقِ زنـــده در روان و در بَــصَر	هــر دمــی بــاشد ز غــنچه تــازه‌تر
عشق آن زنـده گـزین کـو بـاقی است	وز شـــرابِ جــانفزایت ســاقی است[۱]

نیز یکی از نویسندگان بسیار توانای صوفی مُثُل را مطرح کرده، و در بیانِ آن مهارت نموده است:

دانایانْ این عالَم را به دریا و احوالِ این عالم را به موجِ دریا تشبیه کرده‌اند و به آن می‌ماند؛ از جهتِ آنکه هر زمان صورتی پیدا می‌آید و هر زمان نقشی ظاهر می‌شود و هیچیک را بقا و ثَبات نمی‌باشد. صورتِ اول هنوز تمام نشده و استقامت نیافته که صورتی دیگـر آمـد و آن صورت‌های اول را محو گردانید.

و بعضی احوالِ این عالم را به چیزهایی تشبیه کرده‌اند که در خواب می‌بینند، و به آن هم می‌ماند؛ از جهتِ آنکه چیزها می‌نماید و مردم بـه آن فـریفته مـی‌شوند و دل بـر آن چـیزها می‌نهند، و در ساعتی دیگر آن چیزها را نمی‌بینند و به آتش فراق می‌سوزند.[۲]

ــ دو عالَم هست... یک عُلْوی و دیگر سُفْلی. اکنون بدان‌که افرادِ عالم علوی هـرِ یکـی صورتی که دارند رها نمی‌کنند و صورتی دیگر نمی‌گیرند، هر یکی کاری که دارند، دائم به کارِ خود مشغول‌اند و ایشان را از آن کار هرگز خستگی و ملالت نیست؛ در کارِ ایشـان تـغییر و تبدیل نیست، علم و عَمَلِ ایشان با ذاتِ ایشان همراه است و کمالِ ایشان مُقارِنِ ذاتِ ایشـان است و بدین سبب عالمِ عُلوی را عالَم بقاء و ثَبات می‌گویند؛ و افراد عـالم سُـفلی هـر یکـی صورتی که دارند رها می‌کنند و صورتی دیگر، می‌گیرند. آتش، هوا، و هواْآب، و آبْخـاک می‌شود؛ و خاک‌آبْ، آب‌هوا و هواآتش می‌گردد...و به این سبب عالم سُفلی را عالَمِ کَوْن و فساد می‌گویند. و این اشـیاء [ثـابت] را ابـن عَـرَبی[۳] اعیان ثـابته مـی‌گوید؛ و شـیخ‌المشـایخ سعدالدّین حموی اشیاء ثابته می‌گوید؛ و این بیچاره حقایق ثابته می‌گوید؛ و این اشیاء را از آن جهت ثابته می‌گویند که هرگز از حالِ خود نگشتند و نخواهند گشت...[۴]

□ □ □

این بخش را با این سخن بسیار لطیف صدرالدّین شیرازی (وفات، ۱۰۵۰، هـ.ق.) تـمام می‌کنیم که از بحثِ «مُثُلِ» افلاطونی سخت متأثر بوده و آن‌را چنین بیان می‌کند:

---

۱. همانجا، ۷/۱. ۲. نَسَفی، الانسان‌الکامل، ۲۷۰.

۳. مبانی عرفان، ۵۲۳، از نگارندهٔ کتاب، اساطیر. ۴. مثنوی، ۳/۱، علاء.

«محبوبِ انسان در حقیقت نه استخوان و گوشت است و نه چیز دیگری از بدن، و نه در عالَم اجسام آنچه را که نَفْس بدان اشتیاق دارد و می‌خواهد پیدا می‌شود؛ بلکه آنچه محبوبِ حقیقی انسان است صورت [و مثالی] روحانی است که در غیرِ این عالم مادّی موجود است...».[1]

ــ معرفت

بحثِ افلاطون دربارهٔ معرفت دشوار است و با مُثُل که در شمارهٔ دوم بیان کردیم ارتباط تنگاتنگ دارد. اگر خوانندگان این معنی را در ذهن داشته باشند می‌توانیم بگوییم: آشنایی افلاطون به شیوهٔ تحلیل از یک طرف و از سویِ دیگر توجُّه او به ریاضیّات به‌ویژه هندسه او را چنین راهنمون شد که: شکل‌های هَنْدَسی و خواصّ آن‌ها نمونه‌های خوبی است از اموری که **عقل** آن‌ها را درمی‌یابد، و نیز آنچه عقل از آن‌ها درمی‌یابد کامل و لایَتَغیَّر و اَبَدی می‌باشند، در حالی‌که آنچه از همان اَشکال درمی‌یابَد یعنی در مادّه واقع شده است ناقص و متغیِّر و ناپایدار است. پس می‌توان فرض کرد که همهٔ حقایق همین حال را دارند یعنی کمال و دوام و ثَباتْ در آن چیزی است که به عقل دریافته می‌شود یعنی معقولات، و آنچه به حسّ درمی‌آید یعنی مادّه که از معقولاتْ تنها بهره‌یی یافته، ناقص و متغیّر و ناپایدار است. پس برایِ افلاطون به اِشراقی مقرون به استدلال این عقیده حاصل شد که هر چیزی حقیقتی دارد کامل و ثابت و پایدار و آن معقول است نه محسوس، و آن معقولات چون به عالَم مادّی پرتوی ببخشند و عکسی بیندازند وجودهای محسوس را صورت می‌دهند که البته ناقص و متغیَّر و ناپایدار می‌باشند.

باز می‌گوییم: هر چیزی حقیقتی دارد که به‌واسطهٔ آنْ آن همان چیز است، و این محلّ اشکال نیست و همه‌کس می‌تواند تصدیق کند؛ این را هم که حقایق اشیاء را مُثُل یا صُوَر بنامند مانعی ندارد، زیرا اصطلاح است و در اصطلاح مناقشه لازم نیست، چه به قول مولوی «هر کسی را اصطلاحی داده‌اند»؛ در این هم که حقایق اشیاء اموری باشند که به تعقل ادراک می‌شوند مناقشه نمی‌کنیم. بلی البته ادراکِ حقیقتِ هر چیزی برایِ انسان وقتی دست می‌دهد

---

۱. الأسفار الاربعه، ۱۷۷/۷، چاپ جدید «... اِنَّ المَحْبُوبَ فِی الحَقِیْقَةِ لَیْسَ هُوَ العَظْمُ وَاللَّحْمُ وَلَاشَیءٌ مِنَ البَدَنِ، بَلْ وَ لَایُوْجَدُ فی العالَمِ الأجسامِ ماتَشْتاقُهُ النَّفْسُ وَ تَهواهُ، بَلْ صُورَةٌ رَوْحانِیَّةٌ مَوْجُودَةٌ فی غَیْرِ هَذَاالعَالَمِ».

که در آن تعقُّل کند و اکتفا کردن به حسّ تنها ادراکِ حیوانی است، و امتیاز انسان به این است که در محسوساتِ خود تعقُّل می‌کند. آنچه در این موضوع موردِ بحث و اشکال است این است که افلاطونْ آن حقایقِ معقول را که صُوَر نامیده دارای وجودِ مستقلٍّ بالذّات و خارج از اشیاء می‌داند، بلکه وجودِ حقیقی را تنها برای صُوَر قایل است، و اشیاء را که مردم عموماً موجود واقعی می‌دانند، و حقایقی اگر قایل باشند آن حقایق را در آن اشیاء و وابسته به وجودِ آن‌ها می‌پندارند، افلاطون آن‌ها را موجود واقعی نمی‌داند ــ مگر به اندازه‌یی که از آن حقایق یعنی مُثُل یا صُوَر بهره‌مند شده باشند. مثلاً یک اسب یا یک سیب را در نظر آورید: مردم آن اسب یا آن سیب را موجود واقعی می‌دانند،... اما تصدیق ندارند که حقیقتِ سیب یا اسب و به قول افلاطون صورت سیب یا اسب یا به اصطلاحِ افلاطون، مُثُلِ آن‌ها وجودی دارند مستقلّ و خارج از وجود این سیب و اسب و هر سیب و اسبِ دیگر که در نظر بگیرند، یعنی اگر همهٔ سیب‌ها و اسب‌هایی که در دنیا موجودند معدوم شوند، حقیقتِ سیب و اسب هم در دنیا معدوم خواهد بود.

امّا افلاطون می‌گوید: چنین نیست موجودِ واقعی آن حقایق است و این سیب‌ها یا اسب‌ها که شما می‌بینید وجودشان عَرَضی است و به‌واسطهٔ بهره‌یی است که از آن حقایق دارند.

امّا وجودِ کُون و فساد را نمی‌توان منکر شد. افلاطون آن‌را چنین حَلّ می‌کند که: چون پرتو حقیقت بر امرِ بی‌حقیقت می‌تابَد، شیء از عَدَم به وجود می‌آید یعنی کائن می‌شود، و همین‌که پرتوِ حقیقت از میان رفت وجودِ آن کائن به عَدَم مبدَّل می‌گردد و فساد روی می‌دهد. مثلاً چون حقیقتِ زیبایی بر نازیبا پرتوافکن شد شیء زیبا کائن می‌شود، و هرگاه حقیقتِ زیبایی زایل گردید شیء زیبا فاسد می‌شود. حقیقتِ زیبایی همان است که صورت یا مثالِ زیبایی نامیدیم، و امرِ بی‌حقیقت را افلاطون «لاوُجود» یا عَدَم می‌نامد که در این مورد نازیبایی است؛ و ارسطو آن را مادّه خوانده است که بالفعل وجود ندارد و بالقُوّه است. و لذا چگونگی کون و فساد را افلاطون و ارسطو هر دو تقریباً یک قِسْم بیان می‌کنند با این تفاوت که افلاطون می‌گوید: پرتوِ صورت به عَدَم تابید و وجودِ کائن پیدا شد، و ارسطو می‌گوید: صورت در مادّه که به عدم مقرون بود حلول کرد و کائن درست شد.

اما اختلافی که استاد و شاگرد در امرِ صورت دارند بیانش این است که: ارسطو برای صُوَر یا مُثُل وجود مستقلّ بالذّات خارج از افراد و اشخاص قایل نیست، و برعکسِ افلاطونْ صُوَر را در اشخاص متحقّق می‌داند. نزدِ ارسطو صور مفهومات‌اند و منتزعْ از محسوسات؛ انواع و

اجناس‌اند و کلّیات و معقولات، و وجودشان ذهنی است. به‌زعمِ افلاطون، چنانکه حواسّ منشأ محسوسات می‌باشند، صُوَر منشأ مفهومات‌اند و زایندهٔ مفهومات‌اند نه زاییده شده از مَفهومات. به عبارتِ دیگر صُوَرْ ربُّ‌النوع موجودات‌اند و آفرینندهٔ آن‌ها می‌باشند همان‌که عوامّ خداوندان گفته‌اند و از ضعفِ عقل خویش آن‌ها را مجسّم می‌کنند و احوال مادیّات را به آن‌ها نسبت می‌دهند، و حال آنکه آن‌ها نوامیسِ موجودات‌اند و مجرَّد صِرْف‌اند، و محسوسات نسبت به آن‌ها مانندِ سایه و عکس می‌باشند. آن‌ها اعراض‌اند و جوهرِ حقیقی صُوَر یا مُثُل‌اند. این صُوَر یا مُثُل زمان و مکان ندارند و جایِ آن‌ها در علم خداوند است...

البته نَظَرِ ارسطو در این باب به عقل و فهم ما و عامّهٔ مردم نزدیک‌تر و دریافتنی‌تر است، و در ابتدای امر چون شخص به مُثُل افلاطونی نگاه می‌کند به‌نظرش عجیب می‌آید و شاید حکم به بُطلانِ آن هم می‌کند، امّا اگر درست تأمُّل شود ــ مخصوصاً اگر به طولِ زمان و به تأمُّل در آن مطالعه بعمل آید ــ کم‌کم ذهن مأنوس می‌شود و می‌بینند که مطلب آن قِسْم که اوّل فوراً حکم به بطلانِ آن کرده بود نیست، و ممکن است که این رأی در عالَمِ خود صحیح باشد و عمیق.

تمثیل غار که در فلسفهٔ غرب معروف است، و حکیمان ما از آن ذکری نمی‌کنند، و همین فقره یکی از دلایلی است بر اینکه مستقیماً از آثارِ افلاطون خبری نداشته‌اند، امّا هر چه هست این تمثیلْ نقدِ حالِ ماست یعنی تمثیلی است که افلاطون برای دنیا و احوال اهل دنیا آورده است: محسوساتِ ما نظیر سایه‌هایی است که آن زنجیریان بر بدنه یا دیوارِ غار می‌بینند در حالی‌که حقیقت چیزِ دیگری است که آن‌را به چشم عقل باید دید، و آنکه از زنجیر رهایی یافته و روشناییِ اصلیِ آفتاب را دیده و سپس به غار برمی‌گردد، و زنجیریان او را استهزاء می‌کنند و چشمش را معیوب و عقلش را مختلّ می‌پندارند، او همان فیلسوف و حکیم است؛ او عالِم است و دیگران عامی. زیرا علمی که به حس پیدا می‌شود علم نیست گُمان است. علم آن است که حکیمان دارند و آن‌را به اِشراق[1] و ورزشِ عقل برایِ دریافت صور و معقولات تحصیل کرده‌اند. جز اینکه علم مطلق و تمامْ مخصوصِ ذاتِ باری است که به مُثُل احاطه دارد و برایِ بشر مُیَسَّر نیست مگرِ علم ناقص، و آن‌را هم کسی به دیگری نمی‌تواند اِعطاء کند، و آن اندازه از علم که برایِ انسان حاصل شدنی است به‌واسطهٔ آن است که نَفْسی مُجَرَّد ــ و به اصطلاحِ دینی ــ **ملکوتی** دارد که پیش از حُلُول در این بدن وجود داشته است، و آن هنگام که

---

1. Intuition

به قولِ خواجه تخته‌بندِ تن نبوده و در فضای عالَم قُدس طَوْف می‌کرده است، صُوَر یعنی معقولاتِ مجرَّد را که حقایق اشیاء می‌باشند مشاهده نموده است.[۱]

ولی اکنون که گرفتارِ آلایش‌های مادّی این عالَم شده از اینکه جمالِ حقیقت را مستقیماً نظاره کند محروم مانده، ولیکن حواسّ او روزنه‌هایی هستند که پرتوِ ضعیفی از آن روشنایی‌ها به او می‌رسانند، و **اجمالاً** آن حقایق را به یادِ او می‌آورند.

پس، از اینجا چنین برمی‌آید که: علم برای بشر تذکُّر یا یادآوری است، و هر چه جنبهٔ عقلانیِ نفس را تقویت کند، و خود را از آلایشِ تن دور سازد به عالَم معقول ــ یا ملکوت ــ نزدیک‌تر می‌شود و صُوَرِ معقول را بهتر ادراک می‌کند و به مقام حکمت و فیلسوفی می‌رسد، با آنکه ادراکِ دائمی علمِ مُطْلَق برایِ نَفْس با پیوستگی به بدن مُیَسَّر نمی‌شود، مگر آنکه دوباره از قید و بند تن برَهَد به شرط آنکه در این حیاتِ دنیا از نَفْس‌پروری پرهیز کند و به پرورش عقل بپردازد و خود را برای مرگ ظاهر که حیات حقیقی است مستعدّ نموده باشد. اینکه عُرفای ما می‌گفتند «بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر خود زندگی خواهی» عینِ کلام افلاطون است. امّا تصریح می‌کند که: مردی در زندگانیِ دنیا نه به خود کشتن است، و نه به ترک دنیا گفتن، بلکه آن است که تا بتواند خود را به خداوند شبیه سازد، و شبیه شدن به خداوند چنین است که پاک باشد و عدالت کند و بداند که ادراکات و تمتُّعات دنیوی حقیقت ندارد و سایه‌وش است، و حقیقت مجرّدات‌اند، و نفسِ انسان با آن‌ها خویشاوندی دارد. و چون به این معنی متوجه باشد و به لَوازِمِ آن عمل کند، پس از مرگ به آن حقایق واصل می‌گردد و حیاتِ اَبَد می‌یابد.

و اینکه گفتیم کسبِ علم و معرفت درواقع تذکُّر و یادآوری است دلیل دیگرش این است که: اگر آدمی یکسره نادان بود و مایهٔ علم در او از پیش وجود نداشت البته حصولِ علم برای او مُیَسَّر نمی‌شد. افلاطون این توضیحات را که دادیم در کتاب هفتم از جمهور چنین بیان می‌دارد:

«... عقیده‌یی که بعضی مردم دربارهٔ تربیت دارند خطاست، و آن عقیده این است که آنان

---

۱. اشاره به این بیتِ عمیق خواجه حافظِ شیرازی دارد (دیوان، ۲۳۵، علامهٔ قزوینی):

چگونه طوف کنم در فضایِ عالَم قدس   که در سراچهٔ ترکیبِ تخته‌بند تنم!

و باز می‌گوید:

صوفی صومعهٔ عالَم قُدسم لیکن   حالیا دیرِ مُغان است حوالتگاهم!

عقیده دارند که علم را می‌توان در نَفْسی که خالی از علم است جای داد، مانندِ اینکه آدمی بخواهد بینایی را در چشم کور قرار بدهد. گفت: آری عقیدهٔ آن‌ها همین است. گفتم: امّا این مباحثه بر ما معلوم کرد که هر کس در نفس خود قوّهٔ ادراک و واسطهٔ استفادهٔ از آن را دارد، و همان‌طور که توجُّه چشم از تاریکی به روشنایی مستلزم توجُّه تمام بدن به همان سمت بود همچنان انصراف قُوّه و واسِطهٔ ادراک از مشاهده محسوساتِ فانی نیز مستلزم انصرافِ نفس است از عالم کَوْن و فساد، تا آنگاه که نفس مشاهدهٔ وجودِ باقی و تابِش نور آن‌را تحمُّل تواند کرد؛ و این همان است که ما خیر نام نهادیم. آیا چنین نیست؟ گفت: همین‌طور است. گفتم: تربیت وسیلهٔ انجام دادنِ همین منظور است یعنی فَنّی است که به‌واسطهٔ آن این تغییر سَمْت در نَفْس انسانی به آسان‌ترین و مؤثّرترین وجه حاصل می‌گردد. پس کارِ تربیت این نیست که قُوّهٔ بینایی را در عضوِ مخصوص به آن جای دهد، زیرا این عضو قبلاً دارای این قُوّه بوده است منتهیٰ جهتِ توجُّه آن خطا بوده است یعنی آن نظر معطوف به سَمتی که باید باشد نبوده و نیست، و کارِ تربیت اصلاحِ همین عیب است. گفت: ظاهراً همین‌طور است. گفتم: اکنون می‌توانیم تصدیق کنیم که به‌طور کلّی صفاتِ روحی حکم صفاتِ جسمی را دارند به این معنی که اگر طبیعتْ آن صفات را به انسان عطا ننموده باشد اکتسابِ آن به‌وسیلهٔ تربیت و تمرین ممکن است، ولی حکمت بی‌شکّ صفتی است آسمانی‌تر که نیروی خود را هرگز از دست نمی‌دهد منتهیٰ برحَسَبِ اینکه به چه سمت توجُّه داشته باشد می‌تواند نافع و سودمند باشد و یا برعکس عاطل و زیانبار. آیا تاکنون دقت نکرده‌ای که مردمان بدکار که آن‌ها را زیرک می‌خوانند چه ذکاوتی دارند، و نَفْسِ پلیدِ آن‌ها با چشمانِ باریک‌بینِ خود چه خوب می‌بینند و در تشخیص آنچه بدان توجُّه دارند تا چه مایه توانا هستند؟ قُوّهٔ بینایی [=بینش] نَفْسِ اینان ضعیف نیست. منتهیٰ چون این قُوّه ناچار آلت و وسیلهٔ بدکاریِ آن‌ها است هر قَدَر تواناتر باشند ضَرَر آن بیشتر باشد.[۱]

گفت: البتّه. گفتم: این تمایلاتِ نفسانی عَرَضی است، و گویی قطعاتی از سُرب، که نیروی شهوت و حرص آن‌را برای دَرْکِ لَذّات جسمانی به نَفْس انسان آویخته است و به‌وسیلهٔ آن

---

۱. بسنجید با گفتارِ سنایی:

چوعلم‌آموختی ازحرص آنگه ترس کاندر شب — چو دزدی با چراغ آید گُزیده‌تر بَرَد کالا.

و همین معنی را مولوی گوید:

بدگهر را علم و فنّ آموختن — دادنِ تیغ است دستِ راه‌زن

تیغ دادن در کفِ زنگیّ مست — به که افتد علم نادان را بدست.

نَظَرِ نفس را متوجه به عالمِ سفلی گردانیده است. حال فرض کن که این تمایلات را از اوانِ طُفولیّت از طبیعتِ انسان قطع می‌نمودند به‌طوری‌که نفسِ انسانی از آن قیودْ آزاد و به مشاهدهٔ حقیقت متوجه می‌گردید، در آن صورتْ همین نفوس که امروز ناظر اشیاءِ مورد علاقهٔ فعلی خود می‌باشند آنگاه به همان خوبی حقیقت را درک می‌نمودند. گفت: آری، این طبیعی است.»[1]



حال که دانستیم معرفت امری ابتدا به ساکن نیست، و درواقع یادآوری اموری است که قبلاً دانسته بودیم ولی گَردِ مادّه و فراموشی بر رویِ آن نشسته، آیا با این اندازه شناسایی ما بپایان رسیده یا نه؟ افلاطون در جواب می‌گوید: نه. دلیلش هم این است که هنوز وحدتِ مطلق را درنیافته‌ایم. یعنی هر چند بر اثر تحقیق مُثُل افرادِ کثیر نامتجانس را در زیر یک حقیقت که مثال آن‌هاست، و ما هم آن را «امثال» آن‌ها خوانده‌ایم، امّا هنوز «مُثُل» متکثّر مانده است و لازم است دریابیم که مُثُل نیز مراتب دارند، و بسیاری از آن‌ها تحتِ یک حقیقت واقع می‌شوند، و چنانکه در **مادیّات** مثلاً حقیقت اسب و گاو و گوسفند و غیره جزوِ یک حقیقت کُلّی‌تراند که **حیوانیّت** باشد، در **معنویّات** نیز شجاعت و عفّت و عدالت و جز آن‌ها تحت یک حقیقت درمی‌آیند که **فضیلت** خوانده می‌شود...، پس اگر سیر و سلوک عقلانی [= دیالکتیک] خود را دنبال کنیم، سرانجام به یک حقیقت می‌رسیم که همهٔ حقایق دیگر زیر آن واقع‌اند و آن **حُسن یا خیر** است، زیرا که به عقیدهٔ افلاطون نیکویی و زیبایی یا خیر و حُسن از هم جدا نیستند، و خیر و حسن به هیچ حقیقت دیگر نیازمند نیست، و همه به او متوجه‌اند، و آن قبلهٔ همه و غایتِ کلّ است.



امّا درکِ خیر و حصولِ این معرفت برای انسان نه به عقل است بلکه به اشراق ممکن است که به نَظَرِ افلاطونْ مرتبهٔ کمالِ علم است، و آن چیزی که انسان را بدین مرتبه از سلوک می‌رساند **عشق** است. و در باب عشق افلاطون بیان مخصوصی دارد و می‌گوید: روح انسان در عالَم مجرّدات پیش از ورودِ به دنیا حقیقتِ زیبایی و حسن مطلق یعنی خیر را بی‌پرده و حجاب دیده است. پس در این دنیا چون حُسنِ ظاهری و نسبی و مَجازی را می‌بینند، از آن زیباییِ مطلق که پیش از این درک نموده یاد می‌کند، غم هجران به او دست می‌دهد و به

---

۱. جمهور، کتاب هفتم، ۴۰۱ـ۴۰۴، ترجمهٔ مرحوم فؤاد روحانی.

اصطلاحْ هوایِ عشق او را برمی‌دارد؛ فریفتهٔ جمال می‌شود و مانند مرغی که در قفس گرفتار شده می‌خواهد بسوی او پرواز کند. عواطف و عَوالم مَحَبَّت همه همان شوق لقایِ حقّ است. امّا عشق جسمانی، مانند حُسن صوری مَجازی و گذرا و ناپایدار است و برایِ همین است که باقی نمی‌ماند. و عشقِ حقیقی سودایی است که به سرِ حکیم می‌زند؛ و همچنانکه عشق مجازی سبب خروج جسم از عقیمی می‌شود و تولیدکنندهٔ فرزند و مایهٔ بقایِ نوع است، عشق حقیقی هم عقل و روح را از عقیمی رهایی داده مایهٔ ادراکِ اشراقی و دریافتن زندگانی جاودانی یعنی نیل به معرفتِ جمالِ حقیقت و خیرِ مطلق و حیاتِ روحانی است، و انسان به کمال دانش وقتی می‌رسد که به حقّ واصل و به مشاهدهٔ جمالِ او نایل شود، و اتّحاد عالِم و معلوم و عاقِل و معقول گردد.

از اینجاست که می‌گویند: علم و حکمتِ افلاطون در عین اینکه همه بحث از معقول است و ورزش ذهن، از سرچشمهٔ عشق نیز آب می‌خورد و با اینکه آموزنده شیوهٔ استدلال و سلوکِ عقل است، رهنمایِ طریقِ اشراق و ذوق و کشف و وجد و شهود و حال نیز می‌باشد.



افلاطون در اینجا کشفِ بزرگ‌ترین مسألهٔ فلسفه یعنی اثباتِ وجود باریٰ تعالیٰ را نیز مطرح می‌سازد و می‌گوید: حلِّ آن به استدلال مُیَسّر نیست، بلکه این کار از راه کشف و شهود ممکن است همچنانکه وجودِ خورشید را جز به مشاهدهٔ آن مُدَلَّل نتوان نمود که «آفتاب آمد دلیل آفتاب». امّا همین اندازه می‌توان گفت: چون کُلّیهٔ موجودات متحرّک‌اند، البته مُحَرّکی دارند، وچون همه طالب خیراند پس البته خیر مطلق غایتِ وجود است.

پیدا شدنِ جهان اثر فیض‌بخشیِ پروردگار است که بُخل و ضِنَّت ندارد و به سببِ کمال او است، زیرا هر کاملی زاینده است. و نتیجهٔ اجتماع غِنای او با فقرِ ماسِوای او که نیستی است این است که موجوداتِ این عالم پدیدار می‌گردند که «عَدَم‌های هستی‌نما هستند».

ــ عدالت

قسمتِ اعظم فلسفهٔ افلاطون بحثِ «عدالت» است و جمهور افلاطون که به نظر صاحبه‌نظران جذّاب‌ترین همهٔ کتاب‌های باقی‌ماندهٔ او است با همین بحث عدالت آغاز

می‌گردد. در این کتاب سقراط از سفالوس[1] می‌پرسد که عدالت چیست. و سفالوس عبارتی بدین مضمون می‌گوید: «عدالتْ حقیقت‌گویی و گزاردنِ وام‌هاست». امّا سقراط [= افلاطون] با همان شیوهٔ نرم ولی زیرکانهٔ خود تعریفِ او را چنین مورد انتقاد قرار می‌دهد که: مثلاً زمانی که تو به یک دوست سِلاحی بدهکار هستی، ولی چون او بعداً دیوانه شده آیا این عادلانه است که شما سِلاح او را به وی بازگردانی؟ سفالوس گفتارِ او را تأیید می‌کند و گفتاری را که در تعریفِ عدالت آورده بود خطا شمرده پس می‌گیرد. و سرانجام پس از بحثِ طولانی از سوی سیمونیدس و تراسیماخوس، سرانجام سقراط با تعریف پولیمارخوس موافقت می‌کند که «عدالت، به یک معنی، دادنِ حقّ هر کس به او است». و اینک تفصیل این اجمال:

«[سقراط]»: ای سفالوس آنچه گفتی بسیار نیکوست، امّا دربارهٔ اَدایِ دِیْن یعنی عدالت آیا می‌توان آن‌را بدونِ قید و شرط بدینسان تعریف کرد که: عدالت «عبارت است از راستگویی و بازپس دادنِ مال دیگران؟ یا این اعمالْ ممکن است گاهی عادلانه باشد و گاهی غیرعادلانه؟ مثلاً اگر یکی از دوستانِ ما هنگامی که عاقل بوده سلاحی به ما داده باشد و بعد دیوانه شود، و آن‌را پس بخواهد؛ یقیناً همه کس تصدیق خواهد کرد که رَدِّ سِلاح به او صَلاح نیست، و هر کس چنین کاری بکند و بخواهد تمام حقایق را به شخصی که در این حالت است بگوید عادل نخواهد بود. گفت: درست می‌گویی. گفتم: پس نمی‌توانیم بگوییم که عدالت عبارت است از راستگویی و بازپس دادنِ مال غیر.

«در اینجا پولیمارخوس وارد صحبت می‌شود و می‌گوید: ای سقراط، اگر قول سیمونیدس[2] را بپذیریم تعریف عدالت همین است. سفالوس گفت: من این بحث را برای شما وامی‌گذارم و می‌روم چون وقتِ آن است که به مراسم قربانی بپردازم. گفتم: بسیار خوب، آیا پولیمارخوس وارثِ تو نیست؟ گفت: چرا، و تبسُّمی کرده از ما جدا شد. گفتم [ای پولیمارخوس] اکنون که این مبحث را به ارث بردی بگو ببینم که سیمونیدس در باب عدالت چه گفته است که تو پسندیده‌ای؟ گفت: می‌گوید: عدالت عبارت است از اینکه شخص دِیْنی را که به دیگران دارد ادا کند، و من به سهم خود عقیده دارم که این بیان صحیح است.

گفتم: البته عقاید سیمونیدس را نمی‌توان به آسانی انکار کرد، زیرا مردی بود خردمند و رَبّانی. امّا در خصوص معنیِ این عبارت [باید بگویم] که شاید تو آن‌را بدانی. امّا من حقیقةً از فهم آن عاجزم، زیرا واضح است که آنچه ما حالا می‌گفتیم منظور او نیست، یعنی اگر کسی

---

1. Cephalos.
2. Simonides.

چیزی را به ما سپرده باشد و بعد در حالِ دیوانگی آن‌را پس بخواهد رَدِّ مال او عدالت نیست، و حال آنکه چیزی که نزدِ دیگری سپرده شده آن چیز حقّاً به امانت گذار می‌رسد و باید به او رَدّ شود، آیا این طور نیست؟ گفت: چرا. گفتم امّا به این نتیجه رسیدیم که اگر مطالبه کننده مجنون باشد، باید از پس دادنِ مالِ او خودداری کرد. گفت: راست است. گفتم: پس وقتی سیمونیدس می‌گوید که: اداي دین شرط عدالت است ظاهراً مقصود دیگری دارد؟ گفت: البته این‌طور است، زیرا به عقیدهٔ او دوستان موظّف‌اند به اینکه در حقّ یک‌دیگر خوبی کنند و از بدی اجتناب ورزند.»

«گفتم: مقصود تو را فهمیدم می‌خواهی بگویی اگر کسی پول طلا نزد دیگری بسپارد، و بعد چُنان شود که استردادِ امانت قطعاً به حال امانت‌گذار مُضِر باشد، و امین و امانت‌گذار با یکدیگر دوست باشند در این صورت رَدِّ طلایِ او اَدایِ حقّ نیست، آیا به‌نظر تو مقصود سیمونیدس این است؟ گفت: البته. گفتم: پس در این صورت وظیفهٔ ما این است که همیشه دینی را که به دشمنانِ خود داریم اَدا کنیم. گفت: البته باید حق آن‌ها را ادا کنیم؛ و به گمان من حقّ این است که هر کس نسبت به دشمن خود بدی کند، زیرا دربارهٔ دشمن بدی کردن شایسته است.

گفتم: پس معلوم می‌شود که سیمونیدس به شیوهٔ شاعران در تعریفِ عدالت مُعَمایی بکار برده است، زیرا ظاهراً به عقیدهٔ او عدالت این است که «انسان آنچه را شایسته است در حقّ دیگران ایفا کند»، ولی به‌جای این عبارت می‌گوید «انسان باید حقّ دیگران را ادا کند».

گفت: این تعریف چه عیبی دارد؟ گفتم: بگو ببینم اگر از سیمونیدس می‌پرسیدیم پیشه‌یی که آن‌را طِبابت می‌خوانند چه حقّی ایفا می‌کند و یا چه وظیفهٔ شایسته‌یی انجام می‌دهد، و کیست که این حقّ باید نسبت به او ادا شود...، به عقیدهٔ تو چه جواب می‌داد؟ گفت: بدیهی است جواب می‌داد که دِیْن آن [پیشه] عبارت از این است که دوا و غذا و آشامیدنی برایِ بدن تجویز کند. گفتم: هنر آشپزی چه حقّی را باید ایفا نماید و چه وظیفهٔ شایسته‌یی برعهده دارد....؟ گفت: دِیْنِ آن این است که خوراک‌ها را چاشنی زده لذیذ و گوارا سازد.»

«گفتم: بسیار خوب، پیشه‌یی که عدالت نام دارد چه می‌کند و عملِ آن متوجه کیست؟ گفت: بر پایهٔ تعریفاتِ دیگری که کردیم باید بگوییم: عدالت به دوستان فایده و به دشمنان زیان می‌رساند. گفتم: بنابراین آیا اینْ مقصودِ سیمونیدس از عدالت خوبی کردن با دوستان و بدی کردن با دشمنان است؟ گفت: خیال می‌کنم همین طور باشد.»

امّا سقراط با سؤال‌های زیرکانه و استادانهٔ خود ثابت می‌کند که: آسیب رسانیدن به‌غیر به هیچ صورت شرط عدالت نمی‌تواند باشد. اینجا تراسیماخوس معلم فلسفه واردِ بحث می‌شود و با لحن آمرانه و آموزگاری که با شاگرد خود سخن بگوید تعریفِ جدیدی را عنوان می‌کند که به خیال وی جامع و کامل و مصون از هر گونه ایراد است، و آن این است که می‌گوید «عدالت، عبارت از عملی است که به نفع طبقهٔ حاکمه وضع می‌کنند و قانونگذار به چیزی جز نفع خود نمی‌اندیشد». پس عمل به حکم قانون چیزی جز خدمت به منافع طبقهٔ حاکمه نیست. امّا طولی نمی‌کشد که سقراط بطلان این تعریف را نیز ثابت می‌کند، زیرا وی معتقد است که: مراد از طبقهٔ حاکمه ــ به معنی واقعی کلمه ــ آن دسته از مردمانی هستند که نفع اَتباع و رَعایای خود را تأمین می‌کنند نه نفع خود و طبقهٔ خود را.»

تراسیماخوس در اینجا از ادامهٔ تعریف عدالت طفره می‌رود و بحث را به فواید ظلم می‌کشاند. به عقیدهٔ او: «قدرت با ظلم ملازمه دارد، و عدل رفتارِ مردم محکوم و عاجز [و مظلوم] است که اگر خود قدرت پیدا کنند هرگز پیرامون عدالت نخواهند گشت»، و خلاصه تراسیماخوس ظلم را شرطِ سعادتمندی و عین حکمت می‌داند.

سقراط البته با این نظر مخالف است، و چنین می‌پندارد که هیچ اجتماعی حتی هیچ دستهٔ دزدان اگر ظلم میان افرادِ آن حکمفرما باشد پایدار نخواهد ماند، بلکه عدالت شرطِ هر نوع آمیزش و مشارکت و همکاری است.

آنگاه سقراط به «سعادت» می‌پردازد و می‌گوید: هر چیزی که آفریده یا ساخته شده خاصیّت و فایده‌یی دارد که باید از آن ظاهر گردد، وگرنه وجودِ آن چیز با عَدَمش یکسان است؛ به عبارتِ دیگر، کمال هر چیز در تحقُّق یافتن و حصول استعدادهای آن است، و در مورد نفس انسانی نیز سعادت عبارت از تحقُّق یافتن همین استعدادها و عمل به وظیفه و ظهور خاصیّتِ ذاتی قوایِ انسانی است که عین عدالت است، و بنابراین ظلم را با سعادتِ نفس انسانی هیچگونه مشابهت و تجانُسی نیست. با اینکه تراسیماکوس ساکت و مجاب می‌شود، و این بیان اخیر سقراط با مخالفتی مواجه نمی‌گردد، امّا ناتمام است و سقراط خود از نتیجهٔ بحث راضی نیست، چه عدالت هنوز چنانکه لازم نمی‌نماید معلوم نگردیده است.



تا اینجا کتاب اوّل جمهور را خلاصه کردم و به صورتِ مَزْجی گاه عین متن کتاب و زمانی خلاصهٔ مطلب را که هم طولانی و هم کم اهمیّت بود به بیان خود بازنوشتم. امّا در کتاب دوم

جمهور بحث عدالت همچنان ادامه پیدا می‌کند، اینک خلاصهٔ آن‌را نیز هم به شیوهٔ مزجی یعنی گاه عین متن و گاه به بیان خود باز می‌نویسم تا مطلب تمام باشد. طبیعی است آنچه عیناً از متن کتاب می‌آورم داخل «گیومه» می‌نهم.

گلاوکن و آدئیمانتوس برادرانِ افلاطونْ با اینکه معتقدند که عدالت بزرگ‌ترین صفتِ نفس انسانی است، ولی مطلب را برخلاف عقیدهٔ خود مطرح می‌کنند تا در نتیجهٔ محاضره و مباحثه حقیقت آشکار گردد.

«[سقراط] چون سخن به اینجا رسید من گُمان کردم که گفت‌وگوی ما به پایان رسیده، امّا معلوم شد که آنچه گفته بودیم مقدّمه‌یی بیش نبوده، زیرا گلاوکن با آن بی‌باکیِ مخصوص که در هر کاری دارد عقب‌نشینی تراسیماخوس را نپسندید و گفت: ای سقراط آیا اکتفا می‌کنی به اینکه در ظاهر ما را متقاعد کرده باشی، یا حقیقةً میل داری ما را متقاعد کنی که عدالت از هر حیث از ظلم بهتر است؟ گفتم: آرزوی من این است که اگر بتوانم شما را حقیقةً متقاعد کنم. «گفت: پس هنوز به آرزویت نرسیده‌ای، اکنون بگو ببینم آیا نه این است که از میان چیزهای خوب بعضی را صرفاً برای خاطر خود آن چیزها را دوست می‌داریم نه به علّت نتایجی که از آن‌ها حاصل می‌شود از قبیل شادی و آن‌گونه خوشی‌های بی‌ضرری که انسان از آن‌ها متمتّع می‌شود و اثر دیگری از آن‌ها باقی نمی‌ماند؟ گفتم: به عقیدهٔ من بعضی خواستنی‌ها از این قبیل وجود دارد؛ گفت: بعضی خواستنی‌ها نیز هست که هم برایِ خاطر خود و هم به سبب نتایجی که از آن حاصل می‌شود مطلوب می‌باشد مانند خردمندی و بینایی و تندرستی. این‌گونه خواستنی‌ها به هر دو سبب مورد تقدیر ما هستند. گفتم آری؛ گفت: آیا موافق هستی که نوع سومی هم هست از قبیل ورزش‌های بَدَنی و عمل به دستور پزشک و اشتغال به طبابت و حرفه‌هایِ سودمندِ دیگر که خودِ آن‌ها موجب تألُّم خاطر است لیکن از آن‌ها فایده‌یی به ما می‌رسد و تمایل ما نسبت به این چیزها برایِ خاطرِ خودشان نیست بلکه به علّت پاداش و نتایج دیگری است که از آن‌ها عاید می‌شود. گفتم: بدیهی است که یک چنین نوعِ سومی هم وجود دارد، ولی منظورت چیست؟ گفت: عدالت را در زمرهٔ کدام‌یک از این‌ها می‌شماری؟ «گفتم: عدالت از زیبنده‌ترین نوع است یعنی در زمرهٔ آن خواستنی‌هایی است که هم برایِ خاطرِ خود و هم به سبب نتایجی که از آن عاید می‌گردد، مطلوب جویندگان سعادت می‌باشد. گفت [امّا] بیشتر مردم این عقیده را ندارند بلکه آن‌را در زمرهٔ خواستنی‌هایی که مایهٔ تألُّم خاطر است بشمار می‌آورند یعنی چیزهایی که در نَفْسِ خود مزاحم و درخور پرهیزند، ولی

انسان برای خاطر پاداش و حُسن شهرتی که از آن‌ها حاصل می‌شود طالبِ آن‌ها هستند».

«گفتم که می‌دانم رأی عامّه چنین است، و هم‌اکنون نیز تراسیماخوس معایب عدالت و مَحاسِن ظلم را برای ما شرح داد. ولی من ظاهراً کندفهم هستم! [گلاوکن] گفت: بسیار خوب نوبتِ سخن به من رسیده است، پس گوش کن تا شاید با من هم‌رأی شوی، به عقیدهٔ من تو مانندِ مار تراسیماخوس را مجذوب و افسون کردی، و او زودتر از آنکه می‌بایست تسلیم شد. اما من از آنچه دربارهٔ عدل و ظلم از طرفین شنیدم قانع نشدم، می‌خواهم چگونگی عدالت و ظلم و آثاری که هر یک از آن‌ها به خودیِ خود در نفس انسانی ایجاد می‌کند بر من معلوم شود بدونِ اینکه پاداش و نتایجی راکه از آن‌ها حاصل می‌شود در نظر گرفته باشم. پس اگر موافقت کنی قصدم این است که بحثِ تراسیماخوس را از سر بگیرم: نُخُستْ رأیِ عامّه را دربارهٔ چگونگی و منشأ عدالت بیان خواهم نمود سپس مدّعی خواهم شد که عدالت را پیشهٔ خود قرار می‌دهند از رویِ رغبت و اعتقادِ به خوبی آن نیست که چنین می‌کنند، بلکه خود را از عمل به آن ناگزیر می‌دانند؛ بعد هم چنین نتیجه خواهم گرفت که این رَوِش آنان منطقی است، زیرا به عقیدهٔ آنان زندگانی اشخاصِ ظالم به‌مراتب بهتر از اشخاص عادل است.[1] ای سقراط، اینْ رأیِ خود من نیست امّا از سخنان تراسیماخوس و بسیار اشخاص دیگر که به کرّات شنیده‌ام افکارم پریشان شده و تاکنون بیانِ وافی در دفاع از عدالت و برتریِ آن بر ظلم از اَحَدی نشنیده‌ام، میل دارم که محسّناتی را که عدالت در نفسِ خود داراست بشنوم و مخصوصاً توضیح این محسّنات را از تو انتظار دارم، بنابراین باکوشش تمام زندگانی شخصِ ظالم را خواهم ستود، و سپس تو را متوجّه خواهم ساخت که به چه نحو می‌خواهم تو از ظلم تقبیح و از عدالت تمجید کنی، آیا پیشنهادِ مرا می‌پسندی؟ گفتم: البته می‌پسندم، زیرا حَظّی که خردمند از ممارست در این مبحث می‌بَرَد، از هیچ موضوع دیگر نخواهد بُرد. گفت: خوب گفتی، پس گوش فرادار تا من سخن را از چگونگی و منشأ عدالت آغاز کنم.»

«می‌گویند که: به حکم طبیعتْ ظلم نیکوست و تحمُّلِ آن بد. امّا زیانِ تحمُّلِ ظلم بیش از نفعِ ارتکابِ آن است. بنابراین، هنگامی که مردم نسبت به یکدیگر تعدّی می‌کنند، و هر کس به نوبتِ خود گاه ظالم و گاه مظلوم واقع می‌شود، سرانجام آنانکه خود را از ستمگری عاجز و از ستم کشیدن ناچار می‌بینند، به این اندیشه می‌رسند که بهتر است با دیگران موافقت کنند در اینکه هیچکس به دیگری ستم نکند و از دیگری ستم نبیند. وضع قوانین و انعقادِ پیمان‌ها از

۱. هر که چون تیغ مدارش کجی و خونریزی است خلقِ عالَم همه گویند که جوهر دارد! (صائب)

همین جا سرچشمه گرفته، و بعدها مردم رعایتِ حکم قانون را اجرایِ عدالت و حقّ گذاری نام نهاده‌اند. پس منشأ و چگونگی عدالت همین بوده. به این معنی که عدالت عبارت است از میانه‌روی میان بهترین طریق یعنی ستمگری بدونِ ترس از کیفر، و بدترین طریق یعنی ستم کشیدن بدونِ امکانِ انتقام. و چون عدالت واسطهٔ میان آن دو حَدّ است، مردم آن‌را می‌پسندند، و این نه بدان سبب است که عدالت را از محسّنات بدانند بلکه عجزِ آنان از ستمگری است که باعثِ مقبولیّت عدالت می‌شود، زیراکسی که توانایی ستمگری داشته باشد و حقیقةً مرد باشد هرگز حاضر نخواهد بود با دیگری پیمان احتراز از تعدّی و تجاوز ببندد. و اگر چنین کند دیوانه است. باری ای سقراط، این است رأیِ عمومی دربارهٔ چگونگی و منشأ عدالت»[۱]، و پس از گفتار دراز دیگری چنین نتیجه می‌گیرد که «هیچکس از رویِ میل عدالت را پیشهٔ خود قرار نمی‌دهد، بلکه عدالت‌ورزی به علّتِ اضطرار است و اشخاص عدالت را در نفسِ خود حَسَن و نیکو نمی‌دانند زیرا هروقت بتوانند ظلم کنند باکی از انجام دادنِ آن ندارند.

همه را عقیده بر این است که فایدهٔ ستمگری برای شخص بیش از فایدهٔ دادگری است، و اگر قولِ صاحبان این نظر را مورد مُداقّه قرار دهیم می‌بینیم که درست هم فکر می‌کنند، زیرا اگر شخصی دارای قوّه‌یی که ما گفتیم باشد، و با این‌همه از ستمکاری یا درازدستی به مال همنوع خود بپرهیزد، هر کس از رفتارِ او آگاه شود خواهد گفت: بیچاره‌ترین و ابله‌ترین نفوس است؛ البته هنگامی که در ملأ عامّ از وی سخنی بگویند همه او را تمجید خواهند کرد، زیرا مردم از ترسِ آنکه مبادا گرفتارِ ظلم شوند عقیدهٔ واقعی خود را به یکدیگر نمی‌گویند. باری، آنچه در این باب گفتم بس است.»

اینجا نوبتِ اظهارنظر به سقراط می‌رسد. و او بدونِ هیچگونه تردید عدالت را حُسن و فضیلتِ نفس انسانی می‌داند. و برایِ اثباتِ این نکته عقیده دارد که: چون عدل هم در نفس انسانی یافت می‌شود و هم در هیأتِ اجتماع. بهتر است اوّل آن‌را در هیأتِ اجتماع که واحدِ بزرگ‌تری است مشاهده کنیم، تا پی بُردن به آن در واحدِ کوچک‌تر یعنی نفسِ انسانی آسان‌تر شود. بنابراین، سقراط به ایجادِ یک شهر خیالی آغاز می‌کند تا شرایط پیدا شدن و رشدِ اجتماع را در آن شهر تجزیه و تحلیل کند. از این تحقیق معلوم می‌شود که نخستین موجب ایجاد اجتماع همانا احتیاجاتِ افراد به یک‌دیگر است، زیرا هیچکس بی‌کمکِ دیگران

---

۱. جمهور، کتاب دوم، ۹۱ـ۹۳، ترجمهٔ فؤاد روحانی.

نمی‌تواند نیازمندی‌هایِ خود را رفع کند. سقراط در وهلهٔ اول حوایج اوّلیّه و مادّی افراد را در نظر می‌گیرد و رفع آن‌ها را مستلزم تقسیم وظایف میان اهالی شهر می‌داند، که هر کس برحَسَبِ استعداد و تخصُّصِ خود وظیفهٔ خاصّی را انجام می‌دهد. امّا پس از آنکه نیازمندی‌های درجهٔ نخستین یعنی مادّی تأمین شد، نوبت به حوایج فرهنگی و کمالی می‌رسد، و سرانجام معلوم می‌شود که: شهر برای رفعِ همهٔ نیازمندی‌هایِ اهالی به دارایی و وسعتِ اراضی خود اکتفا نمی‌تواند کرد، بلکه ناچار است که به سرزمین دیگران تجاوز نماید. منشأ اختلاف میان ملّت‌ها و بروز جنگ همین است. و برای اینکه قسمتی از اَهالی شهر در انجام وظیفه استاد شوند طبقهٔ مخصوصی از اهالی برایِ حفظِ حدود شهر از هجوم همسایگان و هم برای تجاوز به خاک دیگران تربیت شوند!

در سراسرِ کتابِ جمهور اهمیّت خاصّی به این طبقه داده شده ـ چنانکه در مطالبِ قبلی بدان اشارت رفته است ـ و افراد آن که گاه به نام مردِ جنگی و گاه به‌نام نگاهبان و پاسدار (Guardian) خوانده می‌شوند از حیثِ تعلیم و تربیت مورد توجُّه مخصوص می‌باشند. به عقیدهٔ سقراط برای آن‌ها باید تربیتِ روحی و بَدَنی هر دو فراهم نمود و باید کوشش کرد که آن‌ها تندرست و قوی و غیرتمند و بی‌اعتنا به ثروت بار آیند و نیز از حکمت نیز پُر بی‌بهره نباشند، زیرا به‌طوری‌که در کتاب‌های بعدیِ جمهور می‌بینیم از افرادِ نخبهٔ همین طبقه است که اولیایِ امور و حاکمان و پادشاهان باید انتخاب شوند.

از اینجا به بعد، در این کتاب بحث دربارهٔ تربیتِ طبقهٔ ممتازه است، و دیگر از برزگر و پیشه‌ور و برده سخنی در میان نیست. به عقیدهٔ سقراط تربیتِ روحی از آغاز طفولیّت به‌وسیلهٔ اشعار و داستان‌ها شروع می‌شود، و غالب آن‌ها اغراق و دروغ است. باید توجُّه داشت که یونانیان کتاب مقدس نداشتند، و عقاید و تصورات آنان دربارهٔ ارباب انواع و جهانِ دیگر برگرفته از داستان‌های منظوم هومر و هزیود بود. و هر چند سقراط به احترام عقاید عمومی، در عیب‌جویی نسبت به آثارِ این دو شاعر زیاده‌روی نمی‌کند، ولی به‌خوبی پیداست که داستان‌های خیالی و اغراق‌آمیز آن‌ها را نسبت به اخلاق پسندیده مردود و زیانمند می‌شمارد.



امیدوارم با آنچه در فصل اوّل این بخش گفتیم و با منقولاتی که از آثار افلاطون به‌ویژه جمهور آوردیم، اهمیّت و پایگاهِ افلاطون در فلسفه شناخته شود. آری «برایِ بزرگواریِ او

همین بس، که او مؤسس حکمت الهی است و استادِ فلسفهٔ نظری، و راهنمایِ مسلکِ اشراق، و رهبرِ رموز منطق و خطابه، و آموزگار اخلاق فردی و سیاست اجتماعی، و شورانگیز محفل روحانیان، و نمایندهٔ حقیقتِ عشق، و هادیِ عقل به سویِ ادراکِ معقولات، و اَفصحِ بُلَغایِ یونان است، و مُعَرِّف سقراط و مُربّیِ ارسطو. و اگر شما گذشته از انبیا و اولیاء کسی را از افرادِ بشر دارای این مقام می‌شناسید، من نمی‌شناسم!»[1]

گزنفون[2] (حدود ۳۵۵ـ ۴۳۴ قـ. مـ.) [آتن، ایران، الیس، کورنث[3]] گزنفون یک نجیب‌زادهٔ بااستعداد و ذوق، سپاهی، مورخ، و نویسندهٔ فلسفی بود.

او مدتی با سقراط معاشرت کرد، و سپس به سپاه کوروش جوان بر ضد **اردشیر دوم**[4] برادر او پیوست. وقتی که کوروش در نبرد کشته شد، گزنفون رهبر سربازان مزدور یونانی گشت، و در طول کوه‌های آسیای صغیر آن‌ها را رهبری کرد تا به بغاز بُسفر بازگشتند. او همواره در مسافرت‌های نظامی شرکت جست و هیچوقت به آتن برنگشت! در روزگار عزلت در نزدیکی **المپیا**[5] گزنفون روزگار یافت تا تاریخی بنویسد و رسالاتی در باب تربیت اسبان و سگان، و رسالاتی در باب سیاست و کتاب‌هایی جالب در فلسفه تألیف کند. از میان آن‌ها آنچه بیشتر قابل ذکر است یکی: خاطرات سقراط[6] دو دیگر رسالهٔ ضیافت[7] و رسالهٔ دفاعیه[8] سقراط را می‌توان نام برد.

گزنفون فیلسوف صاحب‌نظر و متبحری نبود، و اگرچه اطلاعات گرانبهایی در باب سقراط بدست می‌دهد، کار او با بصیرت و بینشی که در کار آیندگان بچشم می‌خورد، همراه نیست. و گفته‌اند شرحی که در رسالهٔ «ضیافت» آورده بیشتر متأثر از نوشتهٔ افلاطون است. نیز رسالهٔ دفاعیه را احتمالاً بعدها برساخته و به وی نسبت داده‌اند.

گفته‌اند: گزنفون کتابی که به‌نام تربیت کوروش[9] نوشته است، که ردکتاب جمهور افلاطون به رشتهٔ تحریر درآمده است.

---

۱. حکیم مرحوم محمدعلی فروغی، حکمت سقراط و افلاطون، ۱۱۹، تهران، ۱۳۳۶ هـ.شـ.

2. Xenophon. 3. Corinth. 4. Artaxerxes II (Mnemon).

5. Olympia. 6. *Memorabilia of Socrates*. 7. *Symposium*.

8. *Apology*. 9. *Education of Cyrus*.

ادوگسوس[1] (۳۵۵ـ۴۰۸ ق.مـ.) [نیدوس[2]، آتن]. روزگاری از شاگردان آکادمی افلاطون بود، مدتی به مصر و آسیای صغیر هم سفر کرده بود. سرانجام به آتن بازگشت. تألیفات او مربوط به ریاضیات و مباحث نجومی است که در آکادمی افلاطون تدریس می‌شده است. ادوگسوس نخستین کسی است که طول سال را به ۳۶۵ روز و شش ساعت محاسبه کرده بود و نظریهٔ افلاک متحدالمرکز را بر مبنای حرکات ستارگان آغاز کرده بود. او همچنین مبلغی از براهین و قضایای هندسی را پیشرفت داد، و در این راه بیشتر از «روش تخلیه[3]» استفاده می‌کرد، که کمک شایانی در ریاضیّات به «فرضیهٔ حدود[4]» کرد.

ــ «دیوژن را گفتند: دنیا کی خوش می‌شود؟
گفت: آنگاه که پادشاهانش فلسفه بخوانند و یا فیلسوفانش پادشاه شوند!»[5]
ــ «دیوژن، سقراطی بود که دیوانه شده بود!»
(منسوب به فلوطین).

دیوژن (۳۲۳ـ۴۰۴ ق.مـ.)[6]

در تاریخ فلسفه، افکار عجیب و نظرات شگفت و مذاهب حیرت‌انگیزِ گوناگون به ظهور رسیده، و هر یک از آن‌ها فراخور پختگی و جامعیّت و صفات دیگر خود چند صباحی در زندگانی مادی و معنوی مردم تأثیر بخشیده و خواهی نخواهی راه فراموشی و فرسودگی سپرده است. یکی از اشتغالات برجسته و به تعبیر دکارت: «مهم‌ترین اشتغال عمر انسان اندیشمند، پژوهش و بررسیدن همین اندیشه‌ها و نظریه‌هاست، که فلسفه یا تاریخ فلسفه نامیده می‌شود.»

یکی از این فلسفه‌ها و سلسلهٔ اندیشه‌ها که با وجود اهمیّت بسیارش، چندان نظام فلسفی و علمی هم نداشته، مذهب کلبی یا «سگ‌روشی» و «سگ‌کرداری[7]» است. در بحث از ریشه و

---

1. Eudoxus.
2. Cnidus.
3. Method of Exhaustion.
4. The Theory of Limits.

۵. ابو حیّان توحیدی، الإمتاع و المؤانسة، ۳۲۱/۱:
«قیل لدیوجانِس: مَتیٰ تَطِیْبُ الدُّنیا. قال: اذا تَفَلْسَفَ مُلوکُها، اَوْ مَلِکَ فلاسِفَتُها».
۶. قسمت‌هایی از کتاب سه فیلسوف: دیوژن، دکارت، و ولتر، نوشتهٔ نگارنده در اینجا آورده شده است.
۷. Cynicism این کلمه را دانشمندان ما به «مذهب کلبی» ترجمه کرده‌اند. این بنده آن‌را به «سگ‌کرداری» یا

←

اصل این مذهب، وجه تسمیهٔ آن‌را نیز به تفصیل بیان خواهیم کرد. همین اندازه می‌توان گفت: اگر نمونه‌یی از صفات زننده چون: بی‌پروایی، بی‌شرمی، رک‌گویی، و بی‌اعتنایی به قراردادهای اجتماعی و پیمان‌های گروهی و طرد تعصب نسبت به خانواده و زن و فرزند، و صدها نوع از این دست بجویند، باید نخست مذهب مذکور را نام ببرند. اعمال خارق عادت و کارهای عجیب فیلسوفان «سگ‌کردار» یا کلبی چنان اهمیت داشته که دربارهٔ منش و کار آن‌ها داستان‌ها پرداخته‌اند و حتّی نام آن‌ها به گوش دانشمندان ما هم رسیده و کسانی مانند «ابن‌سینا» و «ابن مسکویه» و «ملاصدرا» جسته و گریخته به افکار آن‌ها اشارت کرده و متذکّر برخی نکات فلسفیِ آن‌ها شده‌اند. و به نظر من، قلندران و ملامتیان صوفی و عارف در عالم اسلام و ایران، و هیپی‌ها یا ژولیده‌مویان و ژنده‌پوشان اروپای امروز کم و بیش تحت تأثیر افکار همین فیلسوفان سگ‌کردار یا کلبی بوده‌اند، اگرچه خود از منشأ اعمال خود بی‌خبر باشند. واگرچه در نام صاحبان این مکتب نیز مانند دیگر مکاتب فلسفی قدیم یونان، میان دانشمندان ما التباسی دست داده و مثلاً سقراط و افلاطون و بقراط را به‌جای دیوجانس گرفته‌اند، با وجودِ این، تأثیر آن اندیشه‌ها در افکار و اعمال و حرکات و سکنات عرفای ایرانی مانند منصور حلّاج و بایزید بسطامی و نظایر ایشان آشکار است اگرچه شاید آن‌ها نیز شخصاً از عقاید و حتّی وجود سگ‌روشان بی‌خبر بوده‌اند. می‌دانید خواجه حافظ (وفات ۷۹۱ هـ.ق.) در غزل زیر که با مطلع:

«حال خونین دلان که گوید باز   وز فلک خون جم که جوید باز»،

آغاز می‌شود، می‌گوید:

«جز فَلاطوُنِ خُم نشینِ شراب   سِرّ حکمت به ما که گوید باز؟»[۱]

و سنایی غزنوی (وفات ۵۴۵ هـ.ق.) در این دو بیت می‌گوید:

«خود ز حمّام آمدم بیرون   به طریقی که از خم افلاطون»

یا اینکه می‌گوید:

سخن بیهده ز افراط است   هر که دارد خمی نه سقراط است.[۲]

← «سگ‌روشی» ترجمه می‌کنم و «سگ‌واری» هم می‌توان گفت. از خوانندگان استدعا دارم اگر لفظ مناسب‌تری بیابند مرا آگاه سازند، که «در اصطلاح جنگ و ستیز نباشد».

۱. دیوان، غزل، ۲۵۷، ۱۷۸، چاپ مرحوم محمد قزوینی.

۲. حدیقةالحقیقة، ۶۹۳ و ۲۹۴، چاپ مدرس رضوی.

و یا اینکه مولوی (وفات ۶۷۲ هـ.ق.) می‌گوید:

«آن یکی با شمع بـر می‌گشت روز / گرد هر بازار دل پر عشـق و سـوز
بـلفضولی گـفت او را کـایفلان / هین چه می‌جویی به پیش هر دکان؟
هین چه می‌جویی تو هر سر بـا چـراغ / در میان روز روشن چیست لاغ[1]؟
گفت: می‌جویم به هر سـو آدمـی / گـر بـود حـیّ از حـیات آن دمـی
گفت: من جویای انسـان گشـته‌ام / مـی‌نیابم هـیچ و حـیران گشـته‌ام
هست مردی گـفت ایـن بـازار پـر / مـردمانند آخـر ای دانــای حـر
گفت: خواهم مرد بـر جـادهٔ دوره / در ره خشـم و بـه هـنگام شـره
وقت خشم و وقت شهوت مرد کـو؟ / طـالب مـردی چنینم کـو بـه کـو
این نـه مـردانـند ایـن‌ها صـورتند / کشـتهٔ نـان‌انـد و مـردهٔ شـهوتند!
کو در این دو حال مردی در جـهان / تــا فـدای او کـنم امـروز جـان[2]

و همو در غزلی با مطلع:

«بنمای رخ که بـاغ و گـلستانم آرزوست / بگشای لب که قـند فـراوانـم آرزوست!»

می‌گوید:

«دی شیخ بـا چراغ هـمی گشت گـرد شـهر / کـز دیـو و دد مـلولم و انسـانم آرزوست
گـفتم کـه یـافت مـی‌نشود گشـته‌ایـم مـا / گفت آنکه یافت مـی‌نشود آنـم آرزوست
زین خلقِ پُر شکـایتِ گـریان، شـدم مـلول / آن های و هـویِ نـعرهٔ مسـتانم آرزوست
یک دست جـامِ بـاده و یک دست زلفِ‌یـار / رقصی چـنین مـیانهٔ مـیدانـم آرزوست»[3]

در همهٔ این داستان‌ها و اشعار، انعکاسی از شخصیت دیوژن به چشم می‌خورد.

---

۱. لاغ: شوخی، ظرافت، بیهوده. (دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه).

۲. مثنوی، ۵۱۱/۵ـ ۵۱۰، چاپ علاءالدوله.

۳. دیوان شمس، ۲۰۲ـ۲۰۳، چاپ منصور مشفق. برخی شارحان مثنوی و دیوان شمس، مراد از (شیخ) را شبلی دانسته‌اند که اشتباه است.

«... مشی دیوجینس ذات یوم وقت‌الظهیرة بمصباح، فسئل عن ذلک. فقال لعلی ابصر رجلا. یحکی انه صرخ با علی صوته فی الحارات قائلا یا رجال! و صاریکررها حتّی انفضت الیه جملة من‌العالم فطردهم بعصاه، و قال: انا اطلب الرجال و مالکم؟!» نظیر این عمل یعنی: روز با چراغ در کوچه در پی مرد گشتن را به فیلسوف دیگری ایسوفوس نام نسبت داده‌اند. (عبدالله بن حسین المصری: تاریخ الفلاسفة الیونانیین، ۱۱۲، چاپ مطبعةالتمدن، ۱۹۰۴ م.؛ و نیز فروزانفر، بدیع‌الزمان، مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ۱۸۲ـ۱۸۱، چاپ یکم).



□ □ □

ــ **چهار مدرسهٔ فلسفی** در روزگار اسکندر تأسیس یافت. دو مدرسه سخت مشهور است یکی رواقیان و دو دیگر اپیکوریان. دو مکتب دیگر هم مدرسهٔ کلبیان و شکاکان است.

مذهب کلبی، پایه گذارش دیوجانس بود که شاگرد آنتیس تنس برآوردهٔ سقراط است و از افلاطون بیست سال پیرتر بوده. این آنتیس تنس شخصیتی شگفت بوده و از برخی لحاظ به تولستوی شباهت دارد.

این مذهب، اگرچه پایه گذار آن معاصر ارسطو بوده، رنگ و بوی روزگار اسکندرانی دارد. برخی از مترجمان جدید که از اصطلاحات فلسفه سر در نمی‌آوردند و تنها با یک فرهنگ زبان خارجی کتاب‌های فلسفه را ترجمه می‌کنند، «Hellenistic Age» را به «دورهٔ یونانی» ترجمه کرده‌اند، حال آنکه دورهٔ یونانی در ترجمه Hellenic Period آمده، و Hellenistic Age دورهٔ اسکندرانی معنی دارد.

ارسطو آخرین فیلسوف بزرگ یونانی بود که با خوش‌باشی و خوش‌بینی[1] با جهان مواجه بوده؛ پس از وی هر چه بوده، در یک صورت، یا صورت‌های مختلف فلسفهٔ عقب‌نشینی[2] و بدبینی و بدپنداری است. جهان بد است؛ ازاین‌رو باید از قید آن رها شد. پدیدارهای خیر اگرچه به ظاهر در جهان زیاد است؛ ولی همه معلول بخت و اقبال است، نه نتیجهٔ کارها و کوشش‌های خودِ ما. تنها خیرات درونی[3] و ذهنی و فضیلت، و گوشه گیری قابل اطمینان و دلبستنی است، ازاین‌رو مرد خردمند باید تنها به این امور دل ببندد. خود دیوجانس شخصاً مردی نیرومند بود، ولی مذهب او همچون دیگر مذاهب دورهٔ اسکندرانی نشان‌دهندهٔ خستگی و دل‌زدگی مردم و ظهور یأس و نومیدی است که طبایع خلق آن روزگار را اندکی از حال طبیعی برگردانده بوده است. و بنابراین، یقین است که مذهب کلبی یا سگ‌روشی مذهبی نبوده است که هنر و دانش را ترقی بدهد یا در سیاست مایهٔ تعالی بشود، یا باعث کوشش و اجتهاد مردم در زندگی گردد، جز اینکه می‌توان: این مذهب را به عنوان اعتراض بر حکومت بدی یا شرّ و فساد در آن روزگار بشمار آورد. تذکّر این نکته جالب توجّه است که چرا تعالیم مذهبِ کلبی مورد توجّه تودهٔ مردم قرار گرفت. در نیمهٔ نخستین سدهٔ سوّم پیش از میلاد،

---

۱. خوش‌باشی و خوش‌بینی را در ترجمه Optimism آورده‌ایم، حافظ فرماید:

نیست در بازار عالم خوشدلی ور زانکه هست　　شیوهٔ رندی و خوشباشیِ عیّاران خوش است

2. Philosophy of Retreat.　　3. Subjective Goods.

کلبیان به‌ویژه در اسکندریه شناخته بودند. آنان برخی سخنان حکمت‌آمیز در میان مردم انتشار می‌دادند و در آن سخنان خاطرنشان می‌ساختند که: چه کارهایی بدون مالکیّت مادّی انجام دادنی است، و شخص چگونه می‌تواند با غذایی ساده شاد باشد، یا چگونه می‌تواند در زمستان بدون پوشاک‌های ضخیم خود را گرم کند؛[۱] و اینکه چگونه نادان و احمق است آنکه به یک کشور بومی تعصّب و وابستگی نشان می‌دهد؛ یا کسی را که کودکان یا دوستان او مرده‌اند دلداری می‌دهد، زیرا چنانکه تِلِس[۲] یکی از کلبیان می‌گوید: «آیا اینکه فرزند یا زن من مرده است، دلیل بر این می‌شود که من خودم را که هنوز زنده‌ام فراموش کنم و دیگر در بند اموال خود نباشم؟»[۳]

و همین تلس در خطاب به یکی از توانگران می‌گوید: «تو با گشاده‌رویی و کریمانه می‌دهی، و من دلیرانه از تو می‌گیرم؛ نه پشت خود را در برابر تو دو تا می‌کنم و نه به پایت می‌افتم و نه ناله سر می‌دهم!» چه مذهب آسان و راحتی! درواقع نظریهٔ مذکور مانند مرتاضان عامی نمی‌گفت که: باید از نعمت‌های جهانی دوری جُست، بلکه می‌گفت: باید نسبت به آن‌ها بی‌اعتنایی نشان داد از اینجا می‌توان دریافت که اصطلاح «سی‌نی‌سیزم» چگونه اندک‌اندک در ادبیات اروپایی معنی «پررویی» و «بی‌شرمی» و حتّی «وقاحت» پیدا کرده است.[۴]

در ضمن بحث‌های آینده خواهید دریافت که چگونه جنبه‌های مثبت فلسفهٔ کلبی به‌وسیلهٔ رواقیان اقتباس شد.



۱. توجه باید داشت که این کار در مصر که هوای گرم دارد صحّت داشته و ممکن بوده است (برتراندراسل، تاریخ فلسفهٔ مغرب، ۲۴۲، چاپ دهم، لندن) در این تعلیم، نکته‌یی هست و آن این است که: اگر شخص نفس کافر را مطیع خود سازد و فقر را شعار خود کند، جز یک پوشاک ساده نتواند داشت و در آن صورت در مقابل سرما و گرما مجبور به تحمل است. این جمله، داستان بسیار جالب عبید را به‌یاد می‌آورد که می‌گوید: «سلطان محمود در زمستانی سخت به طلخک گفت که: با این جامهٔ یک لا در این سَرما چه می‌کنی، که من با این همه جامه می‌لرزم؟ گفت: ای پادشاه، تو نیز مانند من کُن تا نلرزی. گفت: مگر تو چه کرده‌ای؟ گفت: هر چه جامه داشتم، همه را در بر کرده‌ام!» (رسالهٔ دلگشا، ۱۳۶، تصحیح نگارنده، انتشارات اساطیر).

2. Teles.

3. *The Hellenistic Age* (Cambridge, 1923), P. 84,: "Because my son or wife is dead, is that any reason for my neglecting myself, who am still alive, and ceasing to look after my property?"

4. Murray, *Five Sages*, PP.113-114, London, 1939.

ـ پیدا شدنِ مذهب سگ‌رفتاری، و اصول عقاید آن‌ها.

کلبیان پیروان یک فرقهٔ فلسفی قدیم هستند که امتیازشان بیشتر به داشتن یک راه ویژه در زندگانی و چند اصل است تا دفاع از یک نظام فکری بزرگ. نام آن‌ها از کلمهٔ یونانی (کوئن Kuon، صفت آن Kunikon) به معنی «سگ» مشتق شده است، و این اشاره‌یی اهانت‌آمیز به احوال بی‌شرمانه و متجاوزانهٔ آن‌هاست! ولی آن‌ها این اصطلاح شرم‌آور و زشت را پذیرفته می‌گفتند که: کارشان مانند سگ‌های پاسبان[1] و چون محافظان اخلاق، ترسانیدن تبهکاران و بدکاران است.[2]

اینجا ناگزیر از شرح مطلبی هستیم تا منشأ مذهب سگ‌رفتاری بدست آید: فلسفهٔ سقراط ـ چنانکه می‌دانید ـ بر دو پایه استوار بوده: نخستین، نظریهٔ معرفت است که سقراط در این نظریه انکار می‌کرد که ادراکات حسّی اساس علم باشد، و می‌گفت: ادراکات عقلی یا احکام کلّی است که معرفت حقیقی نامیده می‌شود. این احکام، کار حواس نیست بلکه کار عقل است و چون عقل، امری مشترک میان مردم است ممکن است آن‌را مقیاسی دانست که نتایج آن به اختلاف ظروف مختلف نمی‌شود؛ و معنی این جمله آن است که حقایق عالم خارج ثابت است و عقل آن‌را به صورت واحدی ادراک می‌کند ولیکن دریافته‌های حسّی و احساسات همه متضاد و ناثابت‌اند، ازاین‌رو، اساس علم قرار نمی‌گیرند.

قسمت دوم نظریهٔ اخلاقی است که میان علم و فضیلت وحدت می‌دهد و آن دو را یکی می‌کند. و با اینکه نظریهٔ معرفت در تاریخ فلسفه باقی‌تر و مؤثرتر و دقیق‌تر بود، به چشم بسیاری از شاگردان سقراط موضوع به عکس جلوه کرده یعنی نظریهٔ اخلاق سقراط را به اعجاب نگریستند و همهٔ کوشش خود رادر این راه بکار بردند تا زندگانی خود را بر روش او بسازند و مثل معروف او راکه می‌گفت: «فضیلت، غایت حیات است»، شعار خود کنند.

پیروان سقراط همه بر این قول همداستان شدند و جمله یک زبان و از بُن دندان اتفاق کردند که باید فضیلت غرض و غایت زندگانی آن‌ها باشد، چنانکه غرض نهایی در زندگانی استادشان بوده. ولیکن ایشان برای این منظور به وسایل گوناگون تشبُّث یافتند، زیرا آن‌ها در

---

1. Watchdogs.

۲. برخی گفته‌اند: وجه تسمیهٔ این مذهب از آنجا است که آنتیس تنس پایه‌گذار این مذهب در ورزشگاهی به‌نام کینوس آرگس Kynosarges یعنی خوابگاه سگ مسکن داشته است (کاپلستون، تاریخ فلسفه، «یونان و روم»، ۱۱۸/۱).

تفسیر فضیلت اختلاف داشتند، و خود سقراط هم تعریف واضحی از فضیلت برای آن‌ها بجا نگذاشته بود، تا پیروانش زمان حاجت بدان رجوع کنند و بر منوال آن روند. آنچه وی در این باره گفته بود این بود که: فضیلت باید از علم برخیزد و بر پایهٔ آن استوار باشد و شخص باید به تعریف فضیلت عالم باشد تا فاضل گردد. اما این تعریف چیست؟ و حدّ و رسم آن کدام است؟ سقراط دقیقاً متعرّض آن نشده بود؛ برخی از او نقل کرده‌اند که فضیلت، علم است و این راست است، ولی کدام علم مقصود او بوده است؛ ستاره‌شناسی یا کیهان‌شناسی یا ریاضی؟ ولی گفته‌اند که هیچیک از این علوم نیست، بلکه علم اخلاق است، یا به عبارت دیگر: علم فضیلت است، ولیکن این تعریف نیز مستلزم «دور» است زیرا از جایی که آغاز می‌شود بدانجا نیز پایان می‌یابد. چه، وقتی بگوییم: فضیلت، علم فضیلت است، چیزی را توضیح نکرده‌ایم و مطلب تازه و نتیجهٔ درستی بدست نیاورده‌ایم.

و چون علم، نزد سقراط شناخت فضیلت است ازاین‌رو، کلبیان یا سگ‌روشان نیز از علوم و فنون رو گردانیدند، و در این راه مبالغه را از حدّ گذرانیدند، تا بدانجا که جهل را ستودند و تنها فضیلت را برای تحصیل سعادت کافی دانستند و گفتند: «فضیلت نیز در گرو عمل است و نیازی به سخن فراوان و دانش زیاد ندارد».

شاگردان این مدرسه در روی زمین پراکنده شدند. آن‌ها از مردم چیزی نمی‌خواستند ولی آن‌ها را به زهد و قناعت وا می‌داشتند و تعلیم می‌کردند که غیر از فضیلت‌جویی در چیزی خیری نیست و جز در رذیلت شری نه. خانه و خواسته و خداوندی و کامجویی از زنان و عشق زیبارویان و بهره‌مندی از نعمت‌های جهان آزادی نیست؛ قناعت خود نیز از وسایل خیر نیست، بلکه خیر به تنهایی همان فضیلت است. فقر و شوربختی و بیماری و بردگی و حتی مرگ از وسایل شرّ نیست، بلکه شر رذیلت است. و نیز بندگی از آزادی بدتر نیست اگر بنده‌یی به فضیلت زندگی کند، زیرا در این صورت وی به‌راستی آزاده است اگرچه به صورت بندهٔ زرخرید باشد. سگ‌روشان همچنین خودکشی را ــ به شرط آنکه از ترس رنج و فقر و فرار از بدبختی نباشد، بلکه دلیل آن باشد که زندگانی چیز مهمی نیست که انسان دو دستی به آن بچسبد ــ روا می‌دانستند و از کلبیان چنانکه بعداً خواهیم دید کسان بسیاری بوده‌اند که برای نشان دادن بی‌ارجی دنیا در ملأعامّ خود را کشته‌اند!

و نیز همچنانکه سقراط هم گفته، فضیلت در نزد کلبیان هم، یکی بیش نیست و تجزیه نمی‌پذیرد، اگرچه شخص به غایت فاضل باشد مانند خط، که خواه مستقیم و خواه

غیرمستقیم، وسطی میان دو طرف آن نیست. پس اگر شخص بافضیلت باشد به همهٔ علوم عالم، و به همهٔ حکمت، حکیم و به کلّ سعادت، سعید شده و به نهایت کمال رسیده است، زیرا فضیلت به تنهایی همهٔ این امور را دربردارد؛ و اگر شخص بی‌فضیلت باشد با وجود داشتن همهٔ علوم و تمتعات مادی و نعمات جهانی کم‌خِرَد و شوربخت و نادان است. بسیار کسان را می‌بینید که با داشتن علم بسیار و حکمت بی‌شمار دزدی می‌کنند آن هم دزدی بزرگ، تودهٔ مردم تخم‌مرغ می‌دزدند ولی آن‌ها شتر می‌دزدند و زاد و توشهٔ مردمی را به یغما می‌برند، راهزنان را هدایت می‌کنند و دانش خود را بندهٔ دینار و درم می‌سازند و برای خاطر دستمالی قیصریه را آتش می‌زنند، پس آنچه شخص را از شر بازمی‌دارد و در نهایت فقر و نیازمندی و ضعف و بیماری خرسندش می‌گذارد فضیلت است نه چیز دیگر. و حاصل سخن اینکه: **بی‌علم می‌توان زیست ولی بی‌فضیلت نمی‌توان.** و این عقیدهٔ به ظاهر شگفت را پیشرفت‌های مهم علمی جدید به وضوح روشن می‌کند. زیرا با همهٔ ترقیّات شگفت، بشر هنوز هم تجاوز می‌کند و چشمش سیر نمی‌شود. جنگ می‌کند؛ بر حقوق ناتوانان و همنوعانش درازدستی می‌کند؛ ریا و تزویر و تحقیر می‌کند، چرا؟ برای اینکه فضیلت‌ها از میان خلق رخت بربسته است. اگر دقت کنید می‌بینید که روستایی بی‌سواد و نادان آسوده‌تر از شهریِ فیلسوف و متمدّن زندگی می‌کند، زیرا حیاتش بر روال طبیعت و بر اساس فضیلت است.

به قول سعدی:

بخُفتند خوش روستایی و جفت	به نازی که سلطان در ایوان نخفت
گدایی که بر خاطرش بند نیست	به از پادشاهی که خرسند نیست

ولی متمدن فلسفه خوانده پیرو هوی و هوس و تجمُّل و زن‌بارگی است، و پیداست کز این میان چه خواهد برخاست.[1]

---

۱. اینکه برخی از متشرّعان متعصّب و حتّی روشنفکران عالم‌نما، که همیشه در مدت زندگانی نعلِ وارونه زده‌اند، بر صوفیان و عارفان بزرگ می‌تازند و ایراد می‌کنند که چرا این جماعت می‌گویند: «العلم هوالحجاب الاکبر: دانش حجاب عظیم است.» از این نکته غافلند که بیشتر آن کسان که این سخنان را گفته‌اند در علوم عقلی و نقلی از بزرگان روزگار خود بوده‌اند مانند مولوی و حافظ. امّا این نکته را که کلبیان دریافته بودند، اینان نیز فهمیده بودند که علم بی‌فضیلت، مایهٔ آگاهی بیشتر در شیّادی و دزدی و چاپلوسی و تملّق می‌گردد و پر کاهی ارزش ندارد و معناً موجب شقاوت و تیره‌بختی می‌گردد. اینک این ابیات را بخوانید تا

←

پایه گذار این روش دیوجانس برآوردهٔ آنتیس تنس است، که در تحقق بخشیدن به اندیشه‌های اُستادِ خود راه افراط رفت. و در نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم پیش از میلاد می‌خواست عقاید و اعتقادات مرسوم زمان را چون «سکّه‌های قلب» نادرست نشان دهد. منظور خود او این بود که به زندگانی «طبیعی» برگردد، زیرا به نظر وی تنها زندگانی ساده و بی‌پیرایه همین است. کمال مطلوب این روش نه تنها اجتناب از شهوات و لذات، بلکه دوری از جامعه‌های نظام یافته نیز بود که قوانین و عادات آن‌ها «قراردادی» است (حتّی خانواده یک نهاد غیر طبیعی است: در حالت طبیعی زنان و مردان باید با هم باشند و همهٔ کودکان با هم تربیت شوند). وی همهٔ کامیابی‌های تمدن را ردّ می‌کرد و مردم را فرامی‌خواند که خود را محدود به برآوردن نیازهای ضروری حیوانی بکنند. خودِ دیوجانس همچون گدایان خانه‌به‌دوش می‌زیست، و در زیر بناهای عمومی می‌خوابید و طعام خود را به گدایی فراهم می‌کرد![1] البته این زندگیی نبود که همهٔ مردم و یا همهٔ کلبیان بخواهند و بتوانند از آن پیروی کنند. گمانِ دیوجانس این بود که نمونهٔ بارزی بدست دهد از این اصل که: چگونه انسان می‌تواند شادمانه و آزادانه زندگی کند و اگرچه کاملاً تهی‌دست باشد.[2]

→ حقیقتِ بحث را دریابید:

گر تو خواهی کت شقاوت کم شود / جهد کن تا از تو حکمت کم شود
حکمتی کز طبع زاید وز خیال / حکمتی بی‌فیض نور ذوالجلال
حکمت دنیا فزاید ظن و شک / حکمت روحی بَرَد فوق فلک
روبهان زیرک آخر زمان / برفزوده خویش بر پیشینیان
حیله‌آموزان جگرها سوخته / فعل‌ها و مکرها آموخته
صبر و ایثار و سخای نفس و جود / باز داده، کان بود اکسیر سود!

(مولوی، مثنوی، ۱۷۶/۲، علاءالدوله).

1. D.R.Dudley: *A History of Cynicism, from Diogenes to the 6th Century A.D.*, PP.133,4. (1937).

۲. از این قبیل کارها برای شکستن نفس و دفع ظاهرپرستی در میان عارفان و صوفیان ما نیز انجام می‌شده است. «نقل است که زاهدی بود از جملهٔ بزرگان بسطام، دارای پیروان و پذیرفتهٔ مردمان، و از مجلس بایزید غایب نبودی. روزی گفت: ای شیخ، سی‌سال است که روز روزه دارم و شب نماز گزارم، و خود را از این علم که تو می‌گویی اثری نمی‌یابم، ولی آن‌را تصدیق می‌کنم و دوست می‌دارم. شیخ گفت: اگر سیصد سال به روزه باشی و نماز کنی، یک ذره بوی این حدیث نیابی. گفت: چرا؟ گفت: از بهر آنکه تو محجوبی به نفس خویش. گفت: دوایی هست؟ شیخ گفت: هست بر من که بگویم، اما تو قبول نکنی. گفت: قبول کنم که سال‌هاست تا طالبم. شیخ گفت: این ساعت برو، و موی سر و محاسن باز کن و این جامه که داری بیرون کن و ازاری از

←

وی مقالاتِ شرک‌آمیز و خرافاتِ دینی را محکوم می‌دانست و زائد می‌پنداشت، و مخلوق اذهان آدمیان قلمداد می‌کرد. اختلاف طبقاتی را نادرست می‌دانست و زهد را تعلیم می‌کرد. گویندگان، او را نمی‌شناختند و احوال او را به افلاطون و بقراط نسبت داده‌اند.



رضایت باطن[1] که همهٔ انسان‌ها باید داشته باشند و نیاز بدان دارند از مقاصد نخستین کلبیان است. بر این مورد، دیوجانس بی‌پروایی یا بی‌شرمی[2] را نیز می‌افزاید و مقصود کلبیان از این کلمه: بی‌اعتنایی به عقاید و معتقداتی است که بر انسان فشار می‌آورد و او را ملزم می‌کند حال آنکه: «اعمال غیرطبیعی در ذات خود در همهٔ محیط‌ها انجام دادنی و پذیرفتنی نیستند» «رک‌گویی» و «بی‌پروایی» و اجتناب از بکار بردن تعبیرات قراردادی هم بخشی از وسایل و ابزارهای کلبیان در مأموریت نشان دادن مخالفت با خودبینی رجال، و استهزاء مردمان مسخره‌یی بوده که ادعای اصلاح داشته‌اند. گذشته از این، همچنانکه برتری و تعالی جسمانی از تربیت بدنی و ورزش جسمانی ناشی می‌شود، برای برتری و تعالی اخلاقی هم ریاضت[3] لازم است؛ و این کار برای شخص مایهٔ خوگیری به سختی‌ها و فقر، و رشد استقامت در برابر شادی و غم می‌گردد.

رضایت باطن و کوشش برای رسیدن به فضیلت از پیش به‌وسیلهٔ آنتیس‌تنس خاطرنشان شده بود، و دیوجانس و دیگر سگ‌روشان در بیان این مطالب بی‌شک مرهون عقاید وی بوده‌اند، ولی روش ضد پیمانی یا مذهب ضد مواضعهٔ[4] نامتعادل و ذوق فضیلت‌جویی افراطی که در تاریخِ فلسفه از مشخصات مذهب کلبی شمرده می‌شود از کارهای خود دیوجانس است.

← گلیم در میان بند و بر سر آن محلّت که ترا بهتر شناسند بنشین. و توبره‌یی پر گردو کن و پیش خود بنه و کودکان جمع کن و بگو: هر که مرا سیلیی بزند یک جوز بدهم، و هر که دو سیلی بزند دوجوز دهم؛ در شهر می‌گرد تاکودکان سیلی بر گردنت بزنند، که علاج تو این است. مرد گفت: سبحان‌الله، لااله الاالله. شیخ گفت: اگر کافری این کلمه بگوید، مؤمن شود، و تو بدین کلمه مشرک شدی. گفت: چرا؟ شیخ گفت از آنکه تو در این کلمه که گفتی تعظیم خودگفتی نه تعظیم حق! مرد گفت: من این نتوانم کرد، دیگری را فرمای: شیخ گفت. علاج تو این است و من گفتم که نکنی!» (عطار، تذکرةالاولیاء، ۱۷۳ـ۱۷۲، دکتر استعلامی).

1. Self- Sufficiency.　　2. Outspokenness.

۳. کلبیان بویژه دیوجانس برای این مقصود کلمهٔ یونانی Askesis را بکار برده‌اند که انگلیسی زبانان به Asceticism ترجمه کرده‌اند، و دانشمندان ما به ریاضت برگردانده‌اند.

4. Anti- Conventionalism.

زنون[۱]، پایه گذار مذهب رواقی[۲] به شدتّ از افکار شاگرد دیوجانس، یعنی کراتس تبسی[۳] متأثر بود، این کراتس را «مهمان ناخوانده[۴]» نامیده‌اند، زیرا عادت داشته که سرزده و بنابر صوابدید خود به خانه‌های مردم وارد شود. البته زنون نکات ناپسندیدهٔ «فضیلت» کلبیان را ــ که چیزی جز اهانت به امور سودمند برآمده از خواستهای طبیعی مردم چون: ثروت، شرافت، عشق، لذات جسمی و غیره نبود ــ دریافت، و آن‌ها را مفاهیمی منفی و زیان‌بار نامید و کنار گذاشت. تشخیص و تمیز همین نکات و امور سودمند و بهتر در فلسفهٔ کلبی بود که، زنون را برای ایجاد یک نظام مثبت فلسفی و اخلاقی هدایت کرد.

مهم‌ترین چهرهٔ کلبی در سدهٔ سوم پیش از میلاد منیپوس[5] نام دارد که در افکار و بیانات خود هزل و جدّ و شوخی و راستی را با هم آمیخت[۶]، و کراتس آن‌را رواج داد و در بکار بردن آن روش از خود ابتکارهایی نشان داد. مارکوس اورلیوس[۷] وی را «استهزاءگرِ آدمی‌زادگان[۸]» نامیده است و راستی را در نظر هر یک از کلبیان، بیشتر کوشش‌های انسان یک فریب موهوم[۹] و سراب خالی و مسخره است و آن‌ها خود را مأمور و مکلّف می‌دانستند تا این فریب موهوم را در زندگانی به نمایش بگذارند!

ماهیّت آثار منیپوس را از عنوان‌هایی که دارد می‌توان دریافت، و نیز از این حقیقت که لوسین[۱۰] از آن‌ها الهام گرفته است. این آثار شامل کتاب‌های زیر است: سفری به زیر زمین[۱۱] (که فیلسوف کلبی در آن با خیرگی و شگفتی به پوچی‌ها و بیهودگی‌ها و مظاهر سَراب‌وشِ این دنیا چون: ثروت، قدرت و جدال می‌نگرد)، نامه‌هایی از خدایان[۱۲]، فروش دیوجانس[۱۳] و مسخره‌نامه‌هایی[۱۴] چند دربارهٔ دانشمندان و فیلسوفان.

یکی دیگر از نویسندگان کلبی سرسیداس مگالوپلیسی[۱۵] است. وی نقش مهمی در

---

۱. Zeno (حدود ۲۶۴ ـ ۳۳۶ ق.م.) پایه گذار مذهب رواقی اهل سیتیوم Citium.

2. Stoicism. 3. Crates of Tebes. 4. Gatecrasher.

5. Menippus.

۶. این مورد، در یونانی به کلمهٔ Spoudaiogeloin بیان شده که در کتب فلسفه به زبان انگلیسی آن‌را به: (مخلوطی از هزل و جد Mixture of jest and earnest) ترجمه کرده‌اند.

7. Marcus Aurolius. 8. Mocker of Mankind. 9. Conceited delusion.

10. Lucian. 11. *Journey to the Underworld*.

12. *Letters from the Gods*. 13. *The Sale of Diogenes*. 14. *Mockeries*.

15. Cercidas of Megalopolis.

سیاست روزگار خود بازی کرد، و به‌جای اینکه تنها غنی و فقیر را استهزاء کند به تسویهٔ حقوق آن‌ها کوشید، و پیشنهاد کرد که: باید اموال متراکم ثروتمندان را غصب کرده، و آن‌ها را میان فقیران با فضیلت تقسیم کنند. این کار از آن نظر مهم است که میان کلبیان رسمی متداول نبوده، ولی حملات وی به فلاسفهٔ دیگر پوچ و بی‌نتیجه بوده است، اما مذمّت وی از فیلسوفان و تحسینات وی از دیوجانس در میان فرقه از لحاظ سبک، درست و معتبر بشمار می‌رود.

چهرهٔ علمی و ادبی دیگر بیون[1] بوده، اهل بوریس تنس در دنی‌پر[2] که وی سبکی نو در آیین سخنوری توده‌یی آورده، آن‌ها را با تشبیهات، حکایات و افسانه‌ها و امثال چاشنی داده است. تأثیر عقاید وی در فلسفهٔ کلبی همین دوره به‌خوبی آشکار است. چه کسانی در دورهٔ اسکندرانی از روش کلبی در زندگانی خود پیروی کرده‌اند معلوم نیست، ولی چند نفری از آن‌ها در امپراطوریِ نخستین «یونان ـ روم» نام بردارند. چند تنی همنام روش کلبی را به بی‌آبرویی کشانیده‌اند. زیرا این برای یک آدم فقیر آسان بوده است که به ضرورت خود را به فضیلت آراسته سازد، و خود را فیلسوف کلبی بنامد، و از پروانهٔ بی‌شرمی و بی‌پروایی به نحو احسن سود جوید و تحسین بسیاری از ساده‌اندیشان عامه (پرولتاریا) را برانگیزد. بی‌شک مردانی چند در میان کلبیان بوده‌اند که مسبّب آشوب‌ها و فتنه‌هایی در اسکندریه روزگار تراجان[3] شدند.

یک کلبی افراطی دیگر همان است که توسط اپیکتیتوس رواقی به صورت هزل‌آمیزی معرفی شده، و آن کلبی خیال‌پرور و کمال‌طلبی[4] است که از همهٔ خوشی‌ها و حیات خانوادگی چشم پوشیده، و معتقد شده که: سرباز فدایی خدایان است و باید از همهٔ محضورات که مانع و مزاحم رسانیدن پیام خدا به همهٔ خانواده‌های انسانی می‌شود، آزاد باشد. همو خود را پدر یا برادر همه می‌دانسته است.

به طور کلّی مذهب رواقی و کلبی در یک سطح بوده‌اند (و چنانکه جوونال[5] از آن‌ها سخن می‌گوید از نظر ارزش و مقام یکی هستند) ولی رواقیان بر تحمّل[6] و امساک[7] و حُریّت باطنی که از نظریّات مثبت زنون و تعالیم سودمند اوست، و او را از استادش کراتس ممتاز می‌سازد،

---

1. Bion of Borysthenes.
2. Denieper.
3. Trajan.
4. Idealist.
5. Juvenal.
6. Endurance.
7. Abstinence.

بیشتر تکیه می‌کنند. بررسی در احوال بیشتر سگ‌روشان سدهٔ دوم پس از میلاد این امر را آشکار می‌سازد که: آن‌ها یک نظام فلسفی تامّ و کلّی نداشتند. دیموناکس[1] که حدود سال‌های ۱۷۰ ـ ۱۰۰ پس از میلاد در آتن می‌زیست خود را مانند فیلسوف کلبی و کمال طلب اپیکتیتوس وقف خدمت به نوع انسان و به‌ویژه انجاز امیال و خواست‌های نیک کرده بود. ولی برخلاف اپیکتیتوس، یک ملحد بوده و از مردان کاردان و سائسِ شهر.[2] دیگر از کلبیان که بدعت‌ها و فریب‌های مذهبی مورد حملهٔ او بوده انموس[3] بود، که در جدرهٔ فلسطین[4] از مادرزاده، وی آثار در ردّ غیب‌گویی‌ها و نبوّت‌های مشرق‌زمین نوشت. از طرف دیگر پرگرینوس پروتئوس[5] ــ که لوسین به نظر سطحی از وی چون یک شارلاتان صحبت می‌کند ــ یک جا آیین ترسایی را با مذهب کلبی خود، و جای دیگر مذهب کلبی را با عناصری از مذهب فلسفی فیثاغورس و فلسفهٔ یونان و مذاهب مشرق‌زمین درهم می‌آمیزد. پرگرینوس، سرانجام برای اینکه نشان دهد مانند هرکول[6] زندگی کرده (زیرا وی یک پهلوان کلبی بوده، و به سبب خدمات خود در راه نوع بشر معروف شده است)، وی نیز چون او مرد، یعنی پس از اشتهار زیاد خود را در آتش سوزانید؛ و در ضمن بازی‌های المپیک ۱۶۵ میلادی هیجان عظیمی میان تودهٔ مردم به‌پا کرد. وی قطعاً با این کار می‌خواست یک نمونهٔ فراموش‌نشدنی از تحقیر و نفرت نسبت به مرگ عرضه کند، همچنین ممکن است نمونهٔ برجسته‌یی در ریاضت و تصفیهٔ نفس و خاطره‌انگیزی باشد، و در صورت برتری از بی‌اعتنایی به زندگانی را مجسّم سازد!



یکی از مشخصات همیشگی در میان کلبیان در امپراطوری نخستین روم، حملهٔ علنی آن‌ها است به امپراطوران. ولی البته این کار دلالت صریحی به یک منظور سیاسی نداشته است. زندگی خصوصی و کارهای اجتماعی برخی از امپراطوران مواد کافی برای عیب‌جویی بدست می‌داده است، و حتی امپراطوران «خوب» نیز قابل ملامت و ردّ بودند زیرا آن‌ها ــ برای رسیدن به امیال و اهواء خود ــ از کارهای بد و ناشایست روگردان نبودند. ازاین‌روی پرگرینوس شخصاً آنتونینوس پیوس[7] را وادار کرد که وی را از روم بیرون کند و همو، در

---

1. Demonax.
2. Politician.
3. Oenomaus.
4. Gadara in Polestine.
5. Peregrinus Proteus.
۶. خواهیم گفت: که کلبیان هرکول را کلبیِ راستین می‌شمرده، از اصحاب خود می‌دانسته‌اند.
7. Antoninus Pius.

یونان میلیونر انسان‌دوست هرودوس آتیکوس[۱] را به سبب آب‌رسانی به المپیا مورد عیب‌جویی و ملامت قرار داد.

در پایان جهان قدیم نیز کلبیانی چند بودند، و امپراطور ژولیان[۲] چون سلوک بر اساس یک مذهب کلبی راستین و صحیح را دوست داشت و آن‌را «فلسفهٔ طبیعی جهانی»[۳] می‌نامید، کلبیان معاصر خود را به ریاکاری[۴] و سالوسی و بدکاری سرزنش می‌کرد، و آنان را متهم به انحراف از اصول کلبیان قدیم می‌دانست و ایشان را شبیه به «گالیلیان»[5] منفور، و همکار او می‌پنداشت. حقّ این است که در این روزگار اگرچه هنوز کلبیان ملحد در میان این جماعت بودند، کلبیان دیگر همه رسماً مسیحی بودند، و این نحله یا فرقه به کلیسای نخستین سرسپرده بود، زیرا در آن مذهب نیز نشانه‌هایی از غفلت جسم، و تحقیر نسبت به قدرت تمدن وجود داشت، و تمام کوشش خود را مانند کلبیان قدیم اختصاص به مواعظ مصلحانه و راستین و دعوت به برادری عمومی نوع بشر داده بود.

□ □ □

ـ فیلسوفان سگ‌روش یا کلبی

آنتیس تنس[۶] (۳۶۵ـ۴۴۵ قـ.مـ.) از پدری آتنی و مادری بردهٔ اهل «تراکیا[۷]» به‌دنیا آمد. این مطلب ممکن است آشکار سازد که چرا وی در کینوس آرگس[۸] تعلیم می‌داده است، زیرا جایگاه کسانی بوده است که از نژاد و خون خالص آتنی نبوده‌اند. ورزشگاه به هرکول تقدیم شده بود، و کلبیان این پهلوان را چون خدای حامی و نگهبان خود در نظر می‌گرفتند. و یکی از آثار آنتیس تنس بعدها هرکول نام یافت.

وی که در آغاز از شاگردان غورجیاس[۹] بود، بعدها یکی از حامیان سقراط شد و خود را وقف خدمت او کرد. ولی آنچه اساساً تحسین وی را برانگیخت، آزادمنشی[۱۰] سقراط بود، و همین امر وی را بر آن داشت به هر قیمت که باشد مطابق عقاید استاد رفتار کند، غافل از این

---

1. Herodes Atticus. 2. Julian.
3. Natural Universal Philosophy. 4. Hypocrisy.
5. Galileans. 6. Antisthenes. 7. Thracia.
8. Kynosarges.

۹. غورجیاس Gorgias، که از (۴۸۳ تا ۳۷۵ قـ.مـ.) زندگی می‌کرده، و یکی از سوفسطاییان بزرگ بشمار می‌رود.

10. Independence of character.

حقیقت که بی‌نیازی سقراط از ثروتمندان زمین و هلهله و کف زدن مردم برای وی تنها برای خاطر نیل او به خیر مطلق و حکمت و خردمندی راستین[1] بوده است.

آنتیس تنس همین استقلال و بی‌نیازی را چون کمال مطلوب و غایت انسان پیش چشم نهاد. به‌نظر وی فضیلت[2]، آزادیِ کامل از همهٔ مالکیت‌ها و لذّت‌های زمینی است. درواقع، این یک مفهوم یا تصور منفی و نادرست از بی‌نیازی سقراط بود. و این چنین جانب منفی حیات سقراط به‌وسیلهٔ آنتیس تنس به صورت هدف مثبت و غایی درآمد، و به سادگی، پافشاری سقراط بر معرفت اخلاقی، از راه مبالغه و تحریف توسط آنتیس تنس، به تحقیر صریح تعالیم علمی و هنری منجر شد. وی گفت که: فضیلت، به تنهایی برای نیل به سعادت و شادمانی کافی است؛ و اکتساب چیز دیگری ضروری نیست. و فضیلت، غیبت خواهش نفس و آزادی از هوس‌ها و استقلال کامل است. البته سقراط، به سادگی از زیر تسلط عقاید دیگران فارغ گشته بود، زیرا خود او مالک عقاید و اصول عمیقی بود، و تسلیم شدن در برابر عقیدهٔ عمومی را چون خیانت به حقیقت و حکمت می‌دانست. اما وی عقیدهٔ تودهٔ مردم و یا اعتقادات عمومی را در بیانات خود مسخره و ریشخند نکرده، چنانکه سگ‌روشان به‌ویژه دیوجانس کرده‌اند. بنابراین فلسفهٔ کلبیان، افراطی شدید در یک جهت از زندگانیِ سقراط و احوال اوست؛ و آن نیز جهت منفی و لااقل کمتر مثبت آن است. سقراط حاضر بود که به قیمت جان خود نیز از حکومت متنفّذان[3] و یا تودهٔ مردم سرپیچی کند و بدان گردن ننهد، تا اینکه کاری غیر عادلانه مرتکب شود، ولی وی در خُمی زندگی نمی‌کرد صرفاً برای اینکه بی‌اعتنایی خود را به آداب و رسوم و عادات مردم زمانه نشان دهد.



آنتیس تنس بشدت با نظریهٔ مُثُل افلاطون مخالف بوده و بر این عقیده رفته است که: تنها اجزاء و افراد[4] وجود دارند. آورده‌اند که وی می‌گفته است:

«اوه افلاطون، من یک اسب می‌بینم، ولی اسبی یا فروسیت را نمی‌بینم».[5]

برای هر چیز تنها نام آن کافیست. برای نمونه: ما می‌توانیم گفت: «مرد، مرد است»، یا «خوب، خوب است» ولی نمی‌توانیم گفت که: «مرد، خوب است.» هیچ محمول[6] یا مُسندی

---

1. True Wisdom.
2. Virtue.
3. Oligarchy.
4. Individuals.
5. Aristotle: *Metaphysics*, P.33 - 34, London, 1939.
6. Predicate.

را بر موضوع[1] یا مسندالیهی اسناد نتوان داد جز خود موضوع.[2] از این بیان برمی‌آید که ما از یک فرد تنها می‌توانیم به طبیعت فردی آن اسناد کنیم، یک چیز را نمی‌توان به عنوان جزء یا عضوی از یک رده یا طبقه بشمار آورد. وی انکار نظریهٔ مثل را چنین می‌کند. یکی دیگر از نظریات منطقی آنتیس تنس امتناع تناقض[3] است. زیرا انسان چیزهای مختلفی می‌گوید، و از موضوعات گوناگون سخن می‌دارد.

فضیلت، خردمندی است ولی این خردمندی اساساً تأکید در «همه‌بینی»[4] می‌کند، یعنی: دیدن فضیلت‌های اکثریت نوع انسان، ثروت‌ها، شهوات و همانندان آن‌ها در حقیقت «خوب» نیستند؛ و نه درد، و فقر و تحقیر حقیقةً «بد» است: استقلال یا آزادی، خوبی راستین یا خیر واقعی است. از این گذشته فضیلت، خردمندی است و قابل تعلیم است، اگرچه در یاد گرفتن و یاددادن آن نیاز زیادی به استدلال و دانش نیست. به پشت‌گرمی این فضیلت، مرد خردمند با هیچ نوع امر به اصطلاح شر، حتّی بندگی[5] آزرده نمی‌شود. او فراتر از قوانین و اعتقادات قرار می‌گیرد. و لااقلّ از شرّ قوانینِ دولت که خود فضیلت اصلی را در نیافته است به‌دور می‌ماند!

حالت و شرط کمال مطلوب حیات که در آن همهٔ مردم با آزادی و بی‌نیازی از آرزوها بسر برند، البته با جنگ‌ها ناسازگار و مانعةالجمع است.

سقراط در حقیقت، خود را در حال مخالفت با قدرت دولت قرار داد، ولی همو خود را با حقّانیت دولت و نیز حرمت قانون متقاعد کرد، زیرا به فرصتی که برای فرار دستِ او افتاده بود، بی‌اعتنایی نشان داد، و ترجیح داد که مطابق قانون بمیرد. ولی آنتیس‌تنس با اغراق یک‌جانبهٔ خود، دولت و قانون تاریخی و سنّتی را مورد عیب‌جویی قرار داد. علاوه بر این، وی دین‌های مرسوم را انتقاد کرد و مورد عیب‌جویی قرار داد. تنها یک خدا وجود دارد. همهٔ خدایان یونان، اگرچه پیکره‌های آن‌ها را هم نگاشته‌اند، چیزی جز یک امر پیمانی و قراردادی نیستند. فضیلت نیز در پرستش یک خداست: معابد، مناجات‌ها، قربانی‌ها و نظایر آن‌ها همه

---

1. Subject.
2. Diog. Laërt, 2, 86 ff.
3. Impossibility of Self-Contradiction.

باید دانست که هنوز ارسطو منطق را تدوین نکرده و شروط تناقض را بیان نداشته، و وحدات هشت‌گانه به نظر کسی نرسیده بود.

4. "Seeingthrough".
5. Slavery.

محکوم و باطل است. «از روی مواضعه و قرارداد، خدایان بیشمارند؛ ولی از روی طبیعت تنها یک خدا هست.» از سوی دیگر آنتیس تنس افسانه‌های رمزی هومر را تفسیر می‌کرد، و می‌کوشید تا از آن‌ها قوانین و درس‌هایی برای زندگی مردم استخراج کند.[1]

□ □ □

دیوژن [= دیوجانس سینوپی][2] (حدود ۳۲۴_ ۴۱۲ قـ.مـ).

بزرگ‌ترین و شناخته‌ترین شخصیت کلبی، دیوجانس است که در یونانی نام او به معنی «خداداد» فارسی است. گفته‌اند: پدر دیوجانس مردی ساده و خوش‌اخلاق بوده، و مادرش از پدرش مُسن‌تر، و از این‌روی، او را «پدر هلن[3]» نامیده بودند! این مرد سخت‌خراج و باد دست بود و هر چه داشت و یا به کوشش و کار می‌یافت با دوستان خویش می‌خورد. زنش نیز با اینکه زیاد جوان نبود ولی بسیار زیبا و دلربا بوده و زیبایی وی و یا میهمان‌دوستی شوهر سیل میهمانان و کاسه‌لیسان کلاش را به خانهٔ آن‌ها روانه می‌ساخت.

مرد بیچاره برای اینکه از میهمانان خود شرمسار نشود، و آذوقهٔ کافی برای پذیرایی آماده کند، حتّی مجبور به مسافرت برای بازرگانی می‌شد. البته همهٔ دوستان نیز ناموافق و مفت‌خور و «رند» نبودند، و مانند دوستان امروز نعل وارونه نمی‌زدند، و آنجاکه دیگر میزبان خود را در حال سقوط می‌دیدند، اندک مساعدت و یاری می‌کردند. یک بار میزبان به قصد تجارت، و به تحریک دوستان، از منزل بیرون شد و دیگر برنگشت. دوستان همچنان به منزل او رفت‌وآمد داشتند. در همین اثناء زن او فرزندی آورد که سخت مایهٔ وحشتش شد. هر لحظه می‌ترسید که شوهرش از سفر بازآید و از راز او خبردار شود. ولی چون حدود سه سال از واقعه گذشت و شوهرش پیدا نشد زن اندکی آرام گرفت. دوستان مرد، فرزند او راکه پسر بود دیوجانس[4] نامیدند یعنی: خداداده!

مدتی برآمد و دیوژن بزرگ شد و قامت برکشید تا به سن هجده‌سالگی رسید. بیشتر از همه مردی ثروتمند «فیلاس» نام به دیدار مادرش می‌آمد و برخی اوقات سه چهار شب در

---

1. Copleston, Frederick, S.J.: *A History of Philosophy*, Vol 1, Greece and Rome, PP, 120-121, (London - 1966).
2. Diogenes of Sinope.
۳. هلن Hellen جدّ همهٔ یونانیان است، و در زبان یونانی هر کس راکه به سالخوردگی و کبر سن ریشخند می‌کرده‌اند، این کنایه را بکار می‌برده‌اند، و امروزه نیز این تعبیر در زبان‌های اروپایی کم‌وبیش رایج است.
۴. دیوژن و دایوگنسیز هم گفته‌اند.

اتاق مادرش می‌ماند. روزی به غرور جوانی کاردی برگرفت و به خوابگاه فیلاس رفت و فریاد زد: ای مرد ثروتمند بی‌رحم، تو می‌گویی پدر منی، اگر راست نمی‌گویی هم‌اکنون اقرار کن تا شکم تو را پاره کنم و خونت بریزم! فیلاس از ترس، لرزان و گریان گفت: اندوه مدار که البته من پدر توأم!

دیوجانس هم از فرصت استفاده کرده گفت: تو چطور پدر من هستی که همواره عمر در عزت و نعمت و شادکامی می‌گذاری ولی من و مادرم در فقر و خواری؟! اگر دروغ نمی‌گویی و به راستی پدرِ منی باید ثروت خود را با من تقسیم کنی تا من، خودم و مادرم را از پریشان‌حالی و درماندگی برهانم!

او نیز به هر حال تن در داد و از این رهگذر مال کلان و نعمت بیکران بدستش رسید. گفته‌اند: تا حدود هجده و نوزده سالگی دیوجانس پیش کفشگری به شاگردی مشغول بوده، ولی اکنون با رسیدن این همه نعمت و ثروت حرفهٔ خود را بوسید و کنار گذاشت و مطابق معمول به عیاشی و شادخواری و خوشگذرانی پرداخت. در حال، دوستان زیاد برایش پیدا شدند. مردم مانند مور و ملخ و مگس که گرد شیرینی جمع آیند، دورش جمع شدند و وجود او را مجمع فضایل و مخزن مکارم اخلاق دانستند. دیوژن از این مصاحبت‌ها بهره گرفت، و از برخی مردم که به مصاحبت او می‌شتافتند و دانش و معرفتی داشتند چیزهای زیادی فراگرفت، به‌خصوص در روحیّات مردم و خواست‌ها و امیال آنان بررسی زیاد کرد.

از همنشینی با مردم دریافت که چسان مردم در برابر احسان و بخشش زبان به ثنا و دعا و حتی چاپلوسی و گربه‌شانگی می‌گشایند؛ هر روز بساط قمار و باده‌پرستی او پهن‌تر می‌شد. مردم از دور و نزدیک به دیدارش می‌شتافتند. دمدمهٔ مردم نیز در وی بی‌تأثیر نبود. روزها با عرابهٔ بزرگی که هشت اسب داشت به گشت‌وگذار در شهر می‌پرداخت. لباس‌های خوب می‌پوشید، باد دست بود و خوش‌قامت و شیرین‌حرکات، زنان بسیاری شیفته و شیدای او شدند و مشتاقان روی و منتظران کویش فراوان گشتند، و به همخوابگی او شائق، و در این راه سر از پا نشناختند. حتی کودکان در کوی و برزن به‌دنبالش و فریاد می‌کشیدند: زنده‌باد دیوژن! در پایان، کار به جایی کشیده بود که چاپلوسان او را از نژاد خدایان و بی‌مرگ جاویدان می‌پنداشتند، و می‌گفتند: خدایان او را پرورش داده‌اند، و او بیش از همه به حکومت و فرمانروایی مردم شایستگی دارد.

□ □ □

البته دیوژن هشیار بود. ولی وقتی آدمی را به امید نعمت یا از ترس ظلم و درازدستی بستایند، و همه در ستایش او یک دل و یک زبان و از بن دندان متفق‌القول باشند، اندک‌اندک فکر می‌کند که وی واقعاً فوق‌بشر است و از عالم خاکی نیست و فی‌المثل از نژاد فرشتگان است. این تلقینات و دمدمه‌ها باعث شد که چند صباحی دیوژن هم طالب ریاست و حکومت شود غافل از اینکه:

شکوه تاج سلطانی که بیم جان درو درجست　　　کلاهی دلکش است امّا به ترک سر نمی‌ارزد.[1]

ضمن اینکه دیوژن از این دست هواها در سر می‌پرورانید به‌شدت قمار می‌باخت و قمار از مالش می‌کاست و با کاهش مال رشتهٔ محبت دوستان هم سست می‌شد و چون از قلهٔ جوانی به دامنهٔ پیری روی می‌آورد آتش هوس و عشق زنان و محبت طالبانش نیز فرومی‌نشست. و چون دیگر شیرینی و حلاوت وجود دیوجانس ته می‌کشید دوستان و چاپلوسان از گرد او پراکنده می‌شدند، تا اینکه به‌کلّی رفتند و دیوجانس تنها ماند؛ مردی که آن همه حشمت داشت و با همه از زن و مرد با تکبر و لاف گزاف سخن می‌گفت، این‌بار مجبور شد با زنان به عجز و لابه و با مردان به نرمی سخن بگوید. راست گفته‌اند: «هر که را زر در ترازوست زور در بازوست، و هر کس که به مال دنیا دسترس ندارد در همهٔ دنیا کس ندارد!»[2]



پس از زندگی در ناز و نعمت، کوشش و زحمت دشوار است، ولی شکمِ پیچ‌پیچ صبر و طاقت ندارد و آدمی را به هر کاری وامی‌دارد. این همه دزدی و کلاهبرداری و دروغگویی و ناجوانمردی و صفات ناپسند مردم، بیشترش از فقر و نیاز است، نه انحراف و بدسرشتی، انحراف نیز از فقر و نیاز و گرسنگی و بی‌تأمینی مایه می‌گیرد. از مقصود دور نیفتیم، دیوژن کام ناکام[3] و خواه‌ناخواه، به سوی کارگاه کوچک خود رفت و آن‌را باز کرد و چرم پاره‌یی بدست گرفت و مشغولِ سوراخ کردن آن شد. یکی از کسانی که سالیان دراز نمک او را خورده و از خدایانش شمرده بود، با دیدن دیوجانس فریاد برآورد که: ای مردم، دیوژن را ببینید، این همان احمقی است که من دو سال هر شب مهرهٔ تقلّبی با خود داشتم و بیشتر شب‌ها صدها

---

۱. حافظ، دیوان، ۱۰۳، غزل ۱۵۱، چاپ قزوینی.

۲. سعدی، گلستان، ۳۷، چاپ فروغی.

۳. کام ناکام: تعبیری است زیبا در ترجمهٔ جملهٔ تازی «شاءَ اَمْ اَبیٰ» که در نصیحة‌الملوک غزالی و مرزبان‌نامه سعدِ وراوینی و برخی کتب بکار رفته است.

درم از او می‌بردم! با شنیدن این صدا مردم اندک‌اندک جمع شدند، و او را شناختند. وضع آشفته و رخسار پریشان دیوجانس مایهٔ خنده و شگفتی حضّار شده بود. راست گفته‌اند که: «مرد تنگدست را اگرچه به وقتْ گفتار درچکانند، بسیارگوی شمرند؛ و فضایل و رذایل او را همه ناپسند دانند؛ اگر وقتی مروّتی بکار دارد باددستش [1] خوانند و اگر مراعاتی نماید سپاس ندارند و اگر مُواساتی ورزد مقبول نیفتد؛ اگر حلیم و بردبار بود به بددلی منسوب شود و اگر تجاسر کند به دیوانگی موسوم گردد. ولی مرد توانگر را چون اندک هنری باشد آن‌را بزرگ دارند، و اگر دهشی از او ببینند شکر و ثنای بسیار گویند، و اگر سخنی نادرست و بی‌ربط گوید به صد تأویل و تعلیل آن‌را نیکو و شایسته گردانند!» [2]

دیوژن چون به مرد نخستین خیره شد، دریافت دوستش است: «کارلوس» است، با دیدن این حالت پردهٔ غفلت از برابر دیدگان دیوجانس برداشته شد و مانند فیلسوفی که صدسال فلسفه خوانده و فهمیده باشد، حقایق زندگی و روحیات دوستان و دشمنان را تا ژرفای وجود آن‌ها دریافت.

به آرامی برخاست، و جامه از تن فروکشید و مانند کودک مادرزاد در برابر دیدگان تماشاگران ظاهر شد و با صدایی نیرومند فریاد برآورد که:

«ای مردم، ساکت باشید! امروز مقصود من به حاصل آمد؛ من از سوی خدایان به آزمایش شما مأمور شده بودم فسوسا بد امتحان دادید و من دریافتم که راست گفته‌اند: «دیو آزموده به از مردم ناآزموده!» من مالِ و خواستهٔ خود را صرف خدمت شما کردم، این مال و مکنت از آن خدایان بود که در اختیار من گذاشته بودند؛ امیدوارم خدایان از من خشنود باشند. چون از هر گروهی گرد من جمع شدند، و من اخلاق و احوال و خوی و سرشت همه را آزمودم، شما را خوب شناختم، بدانید که اگر روش خود را عوض نکنید و خود را به خصال نیکو و فضایل نیارایید، زود باشد که خشم خدایان از هر سو شما را فراگیرد! آنگاه گفت: این دکه و پارهٔ چرم و پاره‌های لباس خود را هم به شما بخشیدم و اینک در پی دستورهای خدایان می‌روم.

این سخن را «سقراط» استاد آنتیس‌تنس ــ برآورندهٔ دیوجانس ــ نیز در دادگاه خطاب به مردم یونان و آتن گفته بود که: «اینک من به راهی می‌روم و شما به راهی دیگر؛ محکوم به

---

۱. باددست = مُبَذِّر، اسراف‌کننده. سعدی گوید (بوستان، ۷۳، فروغی):

ملامت کُنی گفتش «ای باذدست — به یک ره پریشان مکن هر چه هست»

۲. سعد وراوینی، مرزبان‌نامه، ۱۸۳.

مرگ شده‌ام، و شما محکوم به زندگی؛ امّا حق با کیست و کدام راه درست؟ آینده آشکار خواهد ساخت...».[۱]



تودهٔ مردم که چون گوسفندان به هر سویی می‌روند و چون پرِ کاهی که در دست باد اسیر است، گرفتارِ هواها و هوس‌های بزرگان و سائسانِ خود هستند، از منظرهٔ برهنگی دیوجانس و سخنان حکیمانه‌یی که با آهنگ سنگین و از ته دل گفته بود، چنان واله و شیدا شدند که موی همه بر تن راست شد؛ از وحشت و هیبت کسی را نیروی سخن گفتن نماند. دیوژن از جایگاه خود بیرون آمد و راه خود را پیش گرفت و رفت: مردمی که مسخره‌اش می‌کردند با ادب و افتادگی برای او راه باز می‌کردند. **با این رفتار دیوجانس مزیت درویشی را بر توانگری نشان داد.**[۲]

به هر حال اهمیّت دیوجانس در تاریخِ فلسفه ازاین‌روست که عقاید استاد خود را به مرحلهٔ عمل گذاشت و معتقد شد که آنتیس تنس مطابق نظرات خود زندگانی نکرده است، و او را «**شیپوری که هیچ چیز را جز خودش نمی‌شنود**»[۳]، نامید. معروف است که دیوجانس را از زادگاه خود تبعید کردند و بیشتر عمرش در آتن گذشت، و در کورنت[۴] وفات یافت.[۵]

او صریحاً خود را سگ نامید، و روش زندگانی جانوران را برگزید و آن‌را نمونه «مدل» زندگانی انسان پنداشت.

دربارهٔ خود بر این اعتقاد بود که: وظیفهٔ او احیاء فضایل[۶] است. و همو زندگانی حیوانات و مردمان وحشی را بر تمدّن یونانیان ترجیح می‌داد. دیوجانس از اشتراک زنان و کودکان و عشق آزاد دفاع می‌کرد. و از نظر سیاسی خود را «**شهروند جهان**»[۷] می‌نامید. وی مانند آنتیس تنس به «بی‌اعتنایی» در برابر فواید و خیرات تمدن صوری اکتفاء نکرد، بلکه گفت: برای رسیدن به آزادی و استقلال باطنی باید به ریاضت سخت پرداخت.

عیب‌جویی و تحقیر سنجیده و مؤثر وی از همهٔ مظاهر زندگانی یونانیان، با انجام

---

۱. راسل، برتراند، تاریخ فلسفهٔ مغرب، ۱۰۷، چاپ دهم، لندن.

۲. دُودلی: تاریخ مذهب سگ‌روشی از دیوژن تا سدهٔ ششم پس از میلاد، چاپ لندن (۱۹۳۷ هـ.)، ۲۱ـ ۶۱. از این مطالب، مرحوم محمد حجازی داستانی پرداخته بنام «یک فیلسوف بزرگ»، که در کتاب آیینهٔ همو صفحات ۷ـ۱۱ چاپ شده است.

3. "Trumpet Which hears nothing but itself."

4. Corinth.

5. Copleston, Frederick : *A History of Philosophy*, Vol I, Greece and Rome, P, 120.

6. "Recoining of Values".

7. Citizen of the World.

کارهایی که مردم عموماً در نهان انجام می‌دهند، و ای بسا در خلوت هم انجام نمی‌دهند، و او علناً انجام می‌داد، ارتباط مستقیم داشته است![1]

در اظهار نفرت و انزجار نسبت به مظاهر تمدن و هنر می‌گفت: اینکه پرومتئوس[2] را به عقوبت رسانیدند حقّ‌اش بود، زیرا او بود که هنرها را برای انسان به ارمغان آورد و در نتیجهٔ آن‌ها گرفتاری و بدبختی و تجملات زاید و بیهوده پدیدار گشت. در این راه وی شبیه تائوگرایان[3] و روسوی[4] فرانسوی و تولستوی[5] روسی بود، نهایت آنکه صمیمیّت و ثبات وی از آن‌ها بیشتر بود.[6]



ـــ افسانه‌ها و داستان‌ها دربارهٔ دیوجانس

می‌دانید عامهٔ مردم دربارهٔ کسی که بزرگش بیابند، کرامات و حکایات شگفت بسیار می‌سازند، و آن داستان‌ها و حکایات به تدریج در میان مردمان شایع می‌شود؛ و بسیار اتفاق افتاده که برخی از آن بزرگان از این کارها سخت پریشان و ناراحت بوده‌اند و به اشارت، نادرستی آن‌ها را اظهار می‌کرده‌اند، ولی تیری که از کمان بگذرد دیگر برنمی‌گردد و راست گفته‌اند که: «صدای مردم، صدای خداست».[7]

---

۱. گویند: وی با شاگردانش در میدان آتن برهنه شده، استمناء می‌کرده‌اند! اما منشأ این قول را بنده در مآخذ معتبر نیافته‌ام. تنها، ابن‌القفطی (تاریخ‌الحکماء، ۱۲۸، لیپرت) به این مطلب اشارتی کرده است (← علی‌اصغر حلبی، سه فیلسوف، «مقالهٔ اوّل»، انتشارات اساطیر).

۲. Porometeus، به فرانسه Prométhée، در اساطیر یونانی ربّ‌النوع آتش و خالق نوع بشر و مظهر نبوغ و تمدن انسانی است. گویند: زئوس وی را به کمک هفستوس به صخره‌یی از کوه قفقاز به میخ و چهارچوب بست و به عذاب جاودان محکومش کرد، او آتش یعنی: خود و دانایی را به انسان هدیه داد. او را مظهر خشم و عصیان نیز گویند. برای اطلاع بیشتر بنگرند به (دائرةالمعارف بریتانیکا، «پرومتئوس»).

۳. Taoism یعنی اصالت راه یا طریقت (Tao= the way, or path) یکی از قدیم‌ترین مذاهب چینی حدود سدهٔ شش یا پنج پیش از میلاد. لائوتسه Lao-Tse را پایه‌گذارِ این مذهب دانند. بنظر تائوگرایان همه چیز به طبیعت اصلی یا راه و طریقت یا «Tao»ی خود باز می‌گردد. برخی از عقاید آن‌ها مادی است ولیکن خرافات نیز در آن‌ها به‌چشم می‌خورد. اصول این مذهب را لائوتسه در کتاب «قانون عقل و فضیلت = *The Canon of Reaon and Virtue*» بیان داشته است.

4. J. J. Rousseau.

5. Tolstoi. L. N.

۶. برتراند راسل، تاریخِ فلسفهٔ غرب، ۱۷۰، چاپ دهم، لندن.

7. "Vox Pupoli, Vox Dei".

در احوال «ابوسهل تستری» عارف ایرانی (۲۸۳ـ۲۰۳ هـ.قـ.) نوشته‌اند که: مریدی نزد او رفت و پرسید: «آیا راست است که شما به روی آب راه می‌روید؟» شیخ تبسّمی کرد و گفت: «این را از خادم مسجد بپرس».

هنگامی که مرید ساده‌لوح از خادم پرسید، خادم خنده‌یی زد و گفت: «چندی پیش شیخ برای وضو کنار حوض آمد پایش لغزید و به حوض افتاد و اگر من نبودم شیخ خفه شده بود!»[1]

و شبیه به این است داستان مریدی که دربارهٔ «مراد» خویش مبالغه می‌کرد، و می‌گفت که «پیر او چون کامل است، در همهٔ انواع فضایل بر سایر ابناء نوع برتری دارد. شنونده بر سبیل انکار پرسید: «آیا شیخ خط را نیز بهتر از میرعماد (مقتول به ۱۰۲۴ هـ.قـ.) نویسد؟»

مرید گفت: «البته چنین است». مشاجره به درازا کشید، حکومت را به خود مراد بردند. او انصاف داد که رجحان کتابت میر مسلّم است و او بهتر نویسد. مرید متعصّب این معنی را حمل بر تواضع و فروتنی مراد خود کرد و گفت: «آقا شکسته‌نفسی می‌کند، غلط می‌کند!»[2]

دربارهٔ دیوجانس نیز از این دست داستان‌ها و افسانه‌ها زیاد پرداخته‌اند که از جملهٔ آن‌ها چند قصهٔ مهمّ و مشهور را در زیر می‌نویسیم:

۱. اسکندر مقدونی (وفات ۳۲۳ قـ.مـ.) روزی به دیدار او رفت. و او را دید که از خُم برآمده و در برابر آفتاب خوابیده است. دیوجانس بی‌آنکه اعتنایی بکند و تکانی بخورد ماند. اسکندر آمد و چنان ایستاد که حایل میان او و آفتاب شد. آنگاه از وی پرسید: «آیا نیازی به من داری و چیزی می‌خواهی؟» دیوجانس گفت: «تنها می‌خواهم کنار بروی و سر خود گیری تا آفتاب به سرم بیفتد!» گویند: چون اسکندر این رندی و مناعت و بی‌اعتنایی را دید، گفت: «اگر اسکندر نبودم می‌خواستم دیوجانس باشم»؛

۲. از مال دنیا به خُمی شکسته قناعت می‌کرد و در آن می‌خوابید، و چنانکه پیش‌تر گفتیم، برخی از محققان فلسفه‌های قدیم مانند تسلر[3] معتقد بوده‌اند که جایگاه و خوابگاه دیوجانس خم نبوده بلکه طشت بوده، اما اغلب پژوهشگران جدید از جمله گومپرز[4] که در احوال و آثار کلبیان بررسی‌های ژرفی کرده بر این رفته است که: خُم درست‌تر است، و این نظر عقیدهٔ

---

۱. عطّار، فریدالدین نیشابوری، تذکرةالاولیاء، ۳۲۰، چاپ دکتر محمد استعلامی) (زوار).

۲. دهخدا، علی‌اکبر، امثال حکم، ۴۰/۱، چاپ اوّل (مجلس).

3. Zeller, E : *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Kegan Paul, 1931, p. 193.

4. Gomperz, Th. *Greek Thinkers* , 4 Vols. (Trs. L. Magnus.) John Murray.

فیلسوفان و شاعران اسلامی را در باب خم‌نشینی دیوجانس بیشتر تأیید می‌کند اگرچه در نام وی اشتباه کرده‌اند.[۱]

۳. روزی گروهی از مردم به ریشخند گفتند: دیوجانس، مردم تو را از شهر بیرون کردند، گفت: «نه که من آن‌ها را در شهر گذاشتم». در معنی این سخن نیز چند قول گفته‌اند. از جمله

---

۱. در گلستان می‌گوید: «درویشی مجرد به گوشهٔ صحرایی نشسته بود، پادشاهی بر او بگذشت. درویش از آنجا که فراغ ملک قناعت است سر برنیاورد و التفات نکرد، و سلطان از آنجا که سطوت سلطنت است برنجید و گفت: این طایفهٔ خرقه‌پوشان بر مثال حیوان‌اند و اهلیّت و آدمیّت ندارند! وزیر نزدیکش آمد و گفت: ای جوانمرد، سلطان روی زمین بر تو گذر کرد چرا خدمتی نکردی و شرط ادب بجا نیاوردی؟ گفت: سلطان را بگوی توقع خدمت از کسی دار که توقع نعمت از تو دارد! و دیگر بدان که ملوک از بهر پاس رعیت‌اند نه رعیت از بهر طاعت ملوک.

پادشه پاسبان درویش است — گرچه رامش به فر دولت اوست
گوسپند از برای چوپان نیست — بلکه چوپان برای خدمت اوست!
یکی امروز کامران بینی — دیگری را دل از مجاهده ریش
روزکی چند باش تا بخورد — خاک مغز سر خیال اندیش
فرق شاهی و بندگی برخاست — چون قضای نبشته آمد پیش
گر کسی خاک مرده باز کند — ننماید توانگر و درویش!

ملک را گفت درویش استوار آمد، گفت: چیزی از من بخواه. گفت: آن همی خواهم که دگر باره زحمت من ندهی. گفت: مرا پندی بده. گفت:

دریاب کنون که نعمتت هست بدست — کاین دولت و ملک می‌رود دست به‌دست!»

(سعدی، گلستان، باب سوم، «در سیرت پادشاهان»، ۱۰۱)

آیا در این داستان و آن دو داستان که از دیوجانس نقل کرده‌اند، مشابهتی نیست؟ و یا سعدی این مطلب را پس از دست به‌دست شدن و سینه‌به سینه رفتن احوال دیوجانس، ندیده و نخوانده است؟ به‌هرحال این بنده حدس می‌زنم مراد از درویش در داستانِ سعدی دیوجانس و مقصود از پادشاه اسکندرمقدونی است؛ البته این نکته را از نظر دور نباید داشت که نظایر این احوال در زندگانی سایر پادشاهان و درویشان هم نقل شده است، ولی تحقیق آن مطالب از حوصلهٔ این نوشته بیرون است. سنایی هم در حدیقه، ۶۸۹ـ۶۹۰، چاپ مدرس رضوی، این داستان را به بقراط، و پادشاه زمانه نسبت می‌دهد و آغاز آن چنین است:

بود بقراط را خمی مسکن — بودش آن خم به‌جای پیراهن...

این مطلب را ابن‌ابی‌الحدید نیز به سقراط نسبت داده است آنجا که در شرح خطبه (۴۵) از شرح نهج‌البلاغه (۱۶۱/۳، محمد ابوالفضل ابراهیم) می‌نویسد:

«وقف بعض الملوک علی سقراطَ و هو فی‌المشرفة، فقال سَلْ حاجتَکَ. قالَ حاجتی اَن تُزیلَ عنّی ظِلَّکَ، فَقَدْ مَنَعْتَنی الرفق بالشَّمسِ؛ فاحضر لَهُ ذهبا و کُسوةَ دیباجٍ، فقال: انَّه لا حاجَةَ لسقراطَ اِلیٰ حجارةِ الارضِ و لعاب الدودِ؛ انَّما حاجتُهُ اِلی اَمْرٍ یَصْحَبُهُ حیثما توجَّهَ.»

اینکه محیط شهر برای سکونت و رهایی از قیود زندگانی سازگار نیست و هر چه انسان از آن دور شود و به دامن صحرا و تماشای طبیعت برود همان اندازه از رذالت و بندگی دورتر می‌گردد. پس «من آن‌ها را در شهر گذاشتم!» یعنی: در قید و بند ساختگی و پر غوغای تمدن گرفتار دیدم و دم برنیاوردم و گذشتم. و این قول با اصراری که کلبیان در «بازگشت به طبیعت» داشتند، مناسب‌تر است. و همین مطلب را در روزگار جدید روسو و تولستوی و دیگران گسترده‌تر و بهتر مورد بحث قرار داده‌اند؛

۴. روزی جامی در دست داشت که برای خوردن آب از آن استفاده می‌کرد. کودکی روستایی را دید که به کنار نهر آب آمد و با دو دستش آب خورد. با دیدن این منظره دیوجانس جام آب را دور انداخت و گفت: «معلوم شد که نیازی به این جام هم نیست»؛

۵. یک کلبی راستین روزی در نهان لب در گوش دیوجانس نهاده، گفت: رفیقِ کلبی، من خودخواهی را از سوراخ‌های جامه‌ات می‌بینم![1]

۶. روایتی هم هست مَبنی بر اینکه «دیوژن در سینوپ سکّه‌های تقلُّبی می‌ساخت ــ ما به این مطلب قبلاً نیز اشاره‌یی کردیم ــ ولتر نویسندهٔ فلسفی مشربِ بزرگِ فرانسوی در نامه‌های فلسفی[2] زمانی که از جان لاک فیلسوف انگلیسی سخن می‌گوید، و می‌خواهد ثابت کند که اُسلوبِ فلسفیِ او به‌ویژه دربارهٔ روح و حقیقتِ آن منطقی‌تر از دیگران بوده، چند تن را نام می‌بَرَد، و به شیوهٔ معروفِ خود در طنز و تَسْخَر زدن به خُرافات، از عقاید آنان انتقاد می‌کند و از جمله دربارهٔ دیوجانس می‌نویسد:

«و دیوژن، غیر از آن کسی که پس از ساختنِ سکه‌های تقلبی به مذهبِ کلبی گروید، با تأکید اظهار می‌کرد که: روحْ بخشی از جوهرِ وجود الهی است؛ و این اندیشه دست‌کم مُشَعْشَعْ بود.» در دائرةالمعارف کوچک فلسفه[3]، نویسنده در این باره چنین آورده است: «دیوژن را در میانهٔ سدهٔ چهارم قـ. مـ. از زادگاهِ خود سینوپ به اتّهام ساختن سکّه‌های تقلُّبی بیرون کردند. ولی

---

۱. احمد امین و زکی نجیب محمود، قصة‌الفلسفة‌الیونانیة، ۱۳۸/۱ـ۱۳۹، چاپ مصر (۱۳۶۸ هـ.قـ. ـ ۱۹۴۹مـ.) ؛ محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ۶۳/۱، چاپ اول؛ محمد حجازی، آیینه، ۱۴، چاپ ابن‌سینا، ۱۳۵۰ هـ. شـ.

۲. ولتر، نامه‌های فلسفی («نامهٔ» ۱۳، صفحهٔ ۷۲، ترجمهٔ نگارنده، پیک ترجمه و نشر، تهران، ۱۳۶۹ هـ.قـ.)

۳. نگارنده دربارهٔ این مطلب، بسیار می‌گشت و کمتر می‌یافت، تا اینکه اکنون (روز ۱۳ تیر ماه ۱۳۷۲ هـ. شـ.) در دائرةالمعارف کوچک فلسفه (۱۱۸، مقالهٔ «دیوجانس») ریشه آن‌را یافت.

پس از مدتی، بارِ دیگر در سینوپ ظاهر شد.»[1] ولی همین‌طور که ولتر نیز می‌گوید: این واقعه باید مربوط به روزگاری بوده باشد که دیوجانس هنوز وارد حلقهٔ کلبیان یا سگ‌واران نشده بوده است.

□ □ □

از شاگردان دیوجانس، مونیموس[2]، اونسیمکریتوس[3]، فیلیسکوس[4] و کَراتِس تِبِسی[5] مشهورند.

و این مرد اخیر ثروت خود را به شهر تقدیم کرد، و روش زندگانی گدایانهٔ کلبیان را پیش گرفت. و در این راه زنش هیپارکیا با او همراه بود.[6]

□ □ □

اسپسیپوس[7] (۳۳۹ ـ ۴۰۰ ق. م.) [آتن، سیراکوز[8]]. او مزاجی قوی داشت، و از بستگان افلاطون و پسر خواهر او یعنی پتون[9] بود او پیش **ایسوکراتس**[10] درس خوانده بود، ولی سرانجام یکی از شاگردان افلاطون شد، و گمان می‌رود که در یکی از مسافرت‌های افلاطون با او به سیسیل رفته باشد، پس از مرگ افلاطون او رییس آکادمی شد، و روش تدریس افلاطون را عوض کرد، چه برخلاف افلاطون از شاگردان خود ورودیه و ماهانه می‌گرفت. او به **نظریهٔ اعداد** توجه بیشتر داشت: واقعیت مبتنی بر **واحد** است و از ذات **خدا** برمی‌آید و هر دو آن‌ها از ذهن و عقل مستقل هستند. این وحدت در **خیر** کامل نیست و از اینجاست که **شر** بر او پیشی می‌جوید. او **نظریهٔ اعداد مثالی**[11] افلاطون را رد کرد، و مدعی شد آنچه حقیقت دارد اعداد ریاضی و تکثرات یا اعداد محسوس است. اسپئوسیپوس به تناسب و ارتباط مشترک همهٔ اشیاء معتقد بود، و می‌کوشید که گیاهان و جانوران را طبقه‌بندی کند.

در اخلاق، فیلسوف ما این مطلب را که لذت برترین خیر است رد می‌کرد، با وجود این بر این عقیده هم نبود که لذت پر بیهده است. نوشته‌های او زیاد است، ولی تنها یک قطعه از

---

1. *The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers*, art., "Diogenes", P. 118 -119, London, 1967. Written by I.G.K.
2. Monimus.
3. Onesicritus.
4. Philiscus.
5. Crates of Thebes.
6. Diog. Laërt: *Lives of Crates and Hipparchia*, P. 196- 8, London, 1936.
7. Speusippus.
8. Syracuse.
9. Potone.
10. Isocrates.
11. Theory of Ideal Numbers.

کتاب او یعنی اعداد فیثاغوری[1] برجای مانده است. برخی برآنند که قسمتی از آثار او را ارسطو به‌نام خویش زده است!

اسپئوسیپوس در آخر عمر دچار فلج شد، و سرانجام به همان حال درگذشت.

گزنوکراتس[2] (۳۱۴-۳۹۶ ق.م.) [کالسدن[3]، آتن]. او بلافاصله رییس آکادمی افلاطون پس از اسپئوسیپوس بود. در فلسفه، نظریهٔ اعداد فیثاغوریان را با مذهب مثالی افلاطون تلفیق کرد، و همو فلسفه را به سه بخش تقسیم نمود: ۱) دیالکتیک؛ ۲)طبیعیات؛ ۳) اخلاق. موجودات وجواهر را نیز به سه قسم مشخص کرد ۱) محسوس؛ ۲)معقول، و ترکیبی از هر دو. و این جواهر به ترتیب با داخل آسمان‌ها، با فراسوی آسمان‌ها و سرانجام با آسمان‌ها همسان‌اند. او استدلال کرد که روح باقی است، و عددی است که خود بخود متحرک[4] است؛ شادمانی نتیجهٔ غلبهٔ یکی از فضایل مناسب است. همهٔ اشیاء نتیجهٔ فیض‌بخشی ارواح است.

از نظر شخصیت گزنوکراتس مردی برجسته بود، و در راستی و اعتدال مزاج کم‌نظیر، و همین صفت او را از فریفته شدن در برابر تطمیع و فساد بازمی‌داشت. همو توانست پلمو[5] را که مردی حیله‌گر بود به مردی با فضیلت بدل کند. در مقام شهادت دادن، همین نیروی فضیلت وی را از سوگند خوردن برحذر داشته بود.

گزنوکراتس در سال ۳۶۱ وقتی که افلاطون به سیسیل مسافرت می‌کرد با او همراهی کرد. او سه وقت سفیر مقدونیه شد، و در سال ۳۴۷ با ارسطو به **آتارنئوس**[6] رفت. در مقدونیه تابعیت او مورد پذیرش قرار گرفت، و زمانی که آتن در برابر مقدونیه به‌زانو درآمد، احترام او همچنان محفوظ ماند.

تئوفراستوس[7] (۲۸۶-۳۷۲ ق.م.) [لسبوس[8]، آتن]. مدرسهٔ ارسطو، تا هشت سدهٔ متوالی پس از او ادامه یافت و آموزگاران زیادی در این راه کوشیدند. نخستین آنان تئوفراستوس بود. کار او بیشتر در گیاه‌شناسی[9] برجسته بوده. ولی در مباحث دیگر نیز کتاب‌هایی نوشته که

1. *Pythagorean Numbers*.
2. Xenocrates.
3. Chalcedon.
4. Self - moving Number.
5. Polemo.
6. Atarneus.
7. Theophrastus.
8. Lesbos.
9. Botany.

برجسته‌تر از همه در مابعدالطبیعه[1]، احساسات[2]، و علوم خلقیه[3]، و ادبیات و موسیقی است. کتابی که او در شرح صفات عمدهٔ شخصیت انسان نوشته، سال‌ها مورد مطالعهٔ طالبان علم بوده است.

«هر انسانی یک افلاطونی زاییده می‌شود، یا یک ارسطویی» (فردریک شِلِگل).[4]

ارسطو[5] (۳۲۲ـ ۳۸۴ ق.م.) [استاژیر[6]، آتن]. میان شاگردان آکادمی افلاطون درخشان‌ترین آن‌ها ارسطو بود که وقتی هفده‌ساله بود از تراکیا به آکادمی آمده بود. پدرش پزشک دربار **فیلیپ مقدونی** بود.

گفته‌اند که ارسطو در آکادمی به منزلهٔ «عقل حوزهٔ علمیه» بوده[7]، و در زمان خود افلاطون، او را در تعلیم و تربیت دانشجویان جوان یاری می‌کرد. وی حدود ۲۰ سال در مدرسهٔ افلاطون ماند ولی چون افلاطون درگذشت و مدرسه در دست **اسپوسیپوس** افتاد آنجا را ترک کرد. مدتی نیز در آسیای صغیر در **میتلن**[8] بسر برد؛ ازدواج کرد، و روزگاری نیز در **پلا**[9] معلم اسکندر مقدونی شد که بعدها ملقب به **کبیر** گشت. در ۴۱ سالگی به آتن بازآمد و مدرسهٔ خود یعنی **لیسیوم**[10] را در طرف شرق شهر بنا کرد. تا سال ۳۲۳ که مرگ اسکندر در آن اتفاق افتاد، او به تعلیم و تربیت طالبان مشغول بود. در این سال مجبور به ترک آتن شد و به اتهام طرفداری از سیاست اسکندر که مطبوع طباع آتنیان نبود در خالسیس[11] در اوبه[12] عزلت گزید.

ارسطو به سبب نوشته‌های منطقی، طبیعی، زیست‌شناسی، روانشناسی، مابعدالطبیعی، اخلاقی، سیاسی و ادبی خویش معروف گشته، در نوشته‌های او اخلاق و خوی معتدل وی به‌خوبی پدیدار است. از خصوصیات کار او تحلیل استوار، دقت تجربی از همه مهم‌تر است.[13]

---

1. On Metaphysics.
2. On Sensations.
3. On Ethics.
4. "Every man is born either a Platonist or an Aristotelian" (Fredrich Schlegel).
5. Arastu.
6. Stagira.
7." The Reader"
8. Mitilene.
9. Pella.
10. Lyceum.
11. Chalcis.
12. Euboea.

۱۳. در متون اسلامی ـ ایرانی او «دانای اول» است. مثلاً ابن‌سینا در آخر منطق شفا، ارسطو را بسیار ستوده، از
←

در منطق، ارسطو نخستین کتاب درسی را نوشت و مسایل آن‌را تدوین کرد، گذشتگان برخی مباحث آن‌را مورد بحث قرار داده بودند؛ چنانکه در مکالمات افلاطون دیده می‌شود، ولیکن مشروح و مدون نبود. در رسالهٔ **مقولات**[1] صورت اساسی مفاهیمی راکه موجب ادامهٔ تفکر می‌گردد، بدست داد ــ که عبارتند از جوهر، کیفیت، کمیت... و جز آن‌ها.

در کتاب تفسیر[2]، ارسطو، اجزاءِ اصلی «قضیه» را مورد توجه قرار می‌دهد، و کیفیت توحید فکر و **این‌همانی** و **این نه‌آنی** را در قضایا بیان می‌دارد.

در انالوطیقای اولی[3] یا تحلیل نخستین، شرحی در باب **قیاس** یا طرز ترکیب قضایا به‌نحوی که به نتیجه برسند، می‌نویسد. به‌نظر او صورت اساسی استنتاج و ایراد برهان همین است ولی ارسطو دربارهٔ استقراء نیز بحث می‌کند و جریان آن‌را از نظر دور نمی‌دارد و اظهار می‌کند که چگونه در آن از جزیی به‌کلی می‌رسند. به‌نظر وی دلیل استقرایی برای دریافت و فهم و بدست آوردن مبادی لازم و غایی ضروری است. در انالوطیقای ثانی[4] یا تحلیل دومین با روشی اندیشمندانه تحقیق علمی و حقیقت و طرز تعیین امور را بررسی می‌کند. و در همهٔ این زمینه‌ها از قیاس منطقی استفاده می‌کند.

ارسطو می‌گوید: این روش با جدل[5] که با قضایای احتمالی و جدالی سروکار دارد، فرق دارد چه مقصود از آن موفقیت در مناظره[6] است.

همچنین ارسطو در این کتاب از کیفیت تعریفات و طبقه‌بندی‌ها بحث می‌کند. در کتاب **مباحث**[7] بر سبیل استدلال دربارهٔ قضایا صحبت می‌کند و می‌گوید: فقط بنابر احتمال صادق هستند. در کتاب آزمون‌های سوفسطایی[8] ارسطو دربارهٔ سفسطه‌ها و اشتباهات اساسی که مردم در آن‌ها می‌افتند، بحث می‌کند. پس، از این‌قرار منطق با ساختمان اندیشه و تفکر انسان مربوط می‌گردد و در جریان همین استدلال‌ها و پژوهش‌هاست که به حقیقت نایل می‌آییم.

← جمله گفته است: «اُنْظُروا مَعاشِرَ المتعلّمینَ هَلْ اَتَیٰ اَحَدٌ بَعْدَهُ زادَ عَلَیهِ اَوْ اَظْهَرَ فیه قُصُوراً اَوْ اَخَذَ عَلَیْهِ مأْخَذاً مَعَ طُولِ المُدَّةِ وَ بُعْدِ العهدِ، بَلْ کانَ ما ذَکَرَهُ هوالتامّ الکامِلُ والمیزانُ الصّحیحُ و الحقُّ الصریحُ...» ثُمَّ قال فی تحقیر افلاطن «و امّا افلاطُنُ الالهیُ فَاِنْ کانَتْ بِضاعَتَهُ مِنَ‌الحکمة ما وَصَلَ الینا مِنْ کُتُبِه وَ کلامِهِ فَلَقَدْ کانَتْ بِضاعَتُهُ مِنَ‌العلم مُزجاةً»

1. Categories.
2. *On Interpretation*.
3. *Prior Analytics*.
4. *Posterior Analytics*.
5. Eristic.
6. Debate.
7. Topics.
8. Sophistical Tests.

سال‌ها پس از مرگ ارسطو همهٔ این کتاب‌های منطقی، به‌منزلهٔ **ارغنون**[1] یا آلت و ابزار و مقدمهٔ علوم قرار گرفت.

به‌نظر ارسطو، مفهوم یا محتوی فکر ابتدا مبتنی بر جهان خارج و رویدادهای آن است؛ که جهان اعیان است و در حرکت است و دگرگون می‌گردد. مفاهیم اساسی ذهنی عبارت از آن‌هایی است که از **جوهر** یا **صورت** یا **غیاب** صورتی می‌گیریم. همهٔ جریانات جهان مادی قابل تبدیل به این اصل هستند که: هر صورتی به‌تدریج به صورت دیگر انتقال می‌یابد.

طبیعت ویژهٔ هر چیز به‌وسیلهٔ انگیزه یا محرک ذاتی آن چیز تشکیل می‌یابد. اشیاء مادی فقط از لحاظ اشکال ریاضی با هم تباین دارند، این امور را وقتی کاملاً می‌توان تبیین کرد که چهار سؤال دربارهٔ آن‌ها را بتوان پاسخ گفت: ۱) از چه موادی ساخته شده‌اند؟ ۲) چه صورتی دارند؟ ۳) منشأ آن‌ها از کجا است؟ ۴) نهایت کارشان چیست؟ پاسخ‌های این سؤالات علت‌های مادی، صوری، فاعلی و غایی همهٔ اشیاء را به دست می‌دهد. علت‌های فاعلی و غایی نیز درواقع علت صوری هستند، ازاین‌روی، همهٔ علت‌ها سرانجام تحویل به دو علت[2] مادی و صوری می‌گردد. **ماده** و **صورت** دو امر نسبی است، چیزی که به مرحلهٔ صورت درآمده، ممکن است مادهٔ چیزی دیگر قرار گیرد. اگرچه صورت بی‌ماده و یا مادهٔ بی‌صورت را تصور می‌کنیم ولی حقیقةً چنین نیست؛ به‌عبارت دیگر این هر دو نیز نسبی هستند و مطلقیت ندارند.

جهان بیرون، از مادهٔ صورت یافته یعنی عَناصر تشکیل شده است. مواد نیز گاهی آلی[3]، و گاهی غیرآلی[4]،می‌باشد، و برخی از آن‌ها به‌صورت اندام‌های متشکل درآمده است. ازاین‌روی، وقایع عالم عموماً غیرقابل تحویل هست. و برای اتفاق یا تصادف مجالی نمی‌ماند: و در عناصر طبیعی کمتر به موردی برمی‌خوریم که با اتفاق قابل تبیین باشد. جهان همچنانکه **امپدوکلس** گفته همه زیر فرمان اتفاق نیست، ولی چنین هم نیست که همهٔ امور خاص و جزیی هم مبتنی بر مقصود و مصلحتی باشد. درواقع طبیعت ساحتی است که در آن مصلحت[5] و ضرورت[6] با هم تلاقی می‌کنند.

به‌نظر ارسطو، حرکت و تغییر، به‌منزلهٔ عبور از قوه به فعل است، و این جریانی پیوسته و مداوم است که مسالهٔ عدم تناهی[7]، را دربرمی‌گیرد، و زمان و مکان و خلاء را نیز شامل

---

1. Organon. 2. Cause. 3. Organic Matter.
4. Inorganic Matter. 5. Purpose. 6. Necessity.
7. Infinity.

می‌گردد. عناصر نخستین هر یک جایی ویژه دارند که به سوی آن روان می‌شوند. تبدل صورت‌های آن‌ها در نتیجهٔ اختلاف نسبت گرمی و سردی و تری و خشکی بوجود می‌آید.

به‌نظر ارسطو، عدد و نسبت‌های آن لایتناهی است: مکان تا بی‌نهایت بخش‌پذیر است، اگرچه به‌ظاهر جز این به‌نظر می‌آید؛ زمان به هر دو صورت نامحدود است، ولی مکان، حدود درونی جسم شامل است. در جهان فیزیکی ما خلا نیست، و یکی از مباحث او به‌وسیلهٔ **گالیله** و دیگران بد فهمیده شده است و آن این است که «در مکان خالی [یا خلاء] جسم ثقیل نمی‌تواند تندتر از جسم نورانی حرکت کند»، زیرا در این صورت حد وسطی نخواهد بود که به‌وسیلهٔ آن این حرکت تشخیص و محاسبه گردد.

زمان، آن[1] های اندک ندارد همچنانکه در یک خط کوچک‌ترین نقطه وجود ندارد. وی مفهوم تداوم[2] را چنین تعریف می‌کند که نسبت یا رابطه‌یی است که در آن حدهایی که موجودند و همدیگر را تماس می‌کنند یکی هستند. ارسطو معماهای **زنون** را چنین حل کرد که اگرچه یک انسان نمی‌تواند فضای نامحدود را در زمان محدود قطع یا طی کند، ولی می‌تواند مکان یا فضایی را که الی غیرالنهایه قابل تقسیم است، طی کند.

حرکت فیزیکی یا طبیعی جهان جاودانی است، و موجب آن محرک اول است که خود غیرمتحرک است و جهان مادی مجذوب و مطیع اوست. جریان تغییری که در جهان به‌طور پیوسته رخ می‌دهد، آغاز و انجامش مطلق نیست، بلکه درواقع انتقال و تحول جوهر است از صورتی به صورت دیگر.

در نوشته‌های مربوط به **زیست‌شناسی**[3]، ارسطو می‌گوید که یک تغییر برجسته که باید آن‌را از تغییرات دیگر ممتاز دانست، **رشد و نمو** است که خاصیت اجسام جاندار است که شامل تغذیه ــ یا چنانکه امروز می‌گویند متابولیسم[4] [سوخت و ساز] است که بدان‌وسیله چیزی را در بدن بدل مایتحلل قرار دهد.

رشد عبارت از اختلاط عناصر اساسی است و منوط به‌شرایطی است که درواقع و فصول ویژه‌یی بوجود می‌آید، و دورهٔ آن محدود به مصلحت ذاتی موجودات است، و هر یک از اجناس موجودات رشدی ویژهٔ ماهیت و محیط خارجی خود دارد.

---

1. Least Instant. 2. Nation of Continuity. 3. Biology.
4. Metabolism.

مراحل حیات جانداران سه درجه دارد: **گیاه**، که اعمال تغذیه، رشد و تولید مثل را انجام می‌دهد. **جانور** که حس، شهوت و حرکت دارد، و سرانجام **انسان** که نیروی انتخاب و تحقیقات نظری دارد.

ارسطو توجه دقیقی برای بررسی کارهای حیاتی حیوان بکار برده، و در توصیف و بیان ساختمان تن و خواص و اعمال آن‌ها کوشش بسیار کرده است. او حدود پنجاه جانور گوناگون را تشریح کرد و در امر **جنین‌شناسی**[1] مشاهدات مفصلی انجام داد، و در این راه به‌ویژه از جوجه‌های مرغ بهرهٔ بسیار برد.

به نظر وی، کار پزشکان این است که باید بکوشند تا اندام‌ها را به کار و کوشش کامل وادارند. ازاین‌رو، تفسیرهای او دربارهٔ اندام‌ها غایتمندانه[2] است. اجزاء مکانیستی بدن اگرچه درست و مهم هستند، لیکن فرعی و ثانوی هستند، چنانکه در مصنوعات صنعتگران امر بدین منوال است.

ارسطو در روانشناسی به یک اصل جانداری[3] معتقد است که معمولاً از آن به «روح»[4] تعبیر می‌کنند. وجود این اصل به‌نظر ارسطو یک واقعیت کاملاً واضح و روشن است، و به‌ویژه آن‌را در مراتبی چون تغذیه، حس و تعقل آشکارا می‌توان دید. روح و جسم در عمل یکسره به‌هم وابسته‌اند، ولی این روح است که به اعمال اندام‌های تن یگانگی می‌بخشد، و همین امر مایهٔ بروز و ظهور اعمال در جهان بیرون می‌گردد. در بحث کوتاهی، جریان تغذیه و احساس را بررسی می‌کند، همکاری حواس و نقش تخیلات را در عمل هشیاری و آگاهی[5] بیان می‌کند و ترتیب حرکت از مبادی و سیر اندیشه و ترکیب دلایل را مورد دقت قرار می‌دهد. به‌نظر وی عقل، استعدادی است که به توسط آن انسان می‌تواند جهات صورت و مفهومی تجربه‌ها را دریافت کند، ازاین‌رو، عقل هم فاعل است و هم منفعل.

در **مابعدالطبیعه** یا فلسفهٔ اولی[6]، ارسطو بحث را از اینجا آغاز می‌کند که: وجود از حیث اینکه وجود است، چه معنی دارد؟ و در این راه، از اصولی که در منطق وضع و تدوین کرده بود، به‌ویژه تناقض[7]، یاری می‌جوید. مقولهٔ جوهر از همهٔ مقولات دیگر مهم‌تر و اساسی‌تر است، و از نظر صور شخصیه ممتاز و مشخص است، و یا ترکیبی است از صورت و ماده، و

---

1. Embryology.
2. Teleological.
3. Animating Principle.
4. Soul.
5. Consciousness.
6. *Metaphysics, or First Philosophy*.
7. Contradiction.

قابل انتقال از قوه به فعل است.

نتیجهٔ عالی تفکر او اتحاد فلسفهٔ اولی با خداشناسی یا علم کلام است. صورت کامل همان خداست، وجودی است که از اصل این جهان نیست و ماهیت و چگونگی آن شناخته نیست، ولیکن مایهٔ نظام و کمال هستی همهٔ موجودات عالم است. هر اندازه تفکر انسان تعالی یابد، و ادراک و آگاهی او بیشتر شود، به فهم او نزدیک‌تر می‌گردد. ازاین‌رو، خدا اندیشهٔ غایی و صرف، خودآگاه کامل، ازلی، واحد، صورت برتر و فعل محض است.

اعمال و فعالیت‌های انسان بر سه نوع است: **نظری** (یا معرفت تحقیقی)؛ **عملی** (یا تهذیب اخلاق)؛ و **تولیدی** (که اشیاء گوناگون را می‌سازد). نوع دوم از این اعمال، منشأ علوم خلقیه یا اخلاق است. و فعالیت نوع سوم را **صناعی** نیز می‌توان خواند.

در **اخلاق**، ارسطو عقیده دارد که همچنانکه طبیعت به‌طور کلی متوجه به غایت یا کمال مطلوبی است، افراد انسان نیز شائق‌اند که در انسانیت به غایت و دزوهٔ آن برسند. این صفت یعنی کمال‌جویی در انسان دو جنبه دارد، چون انسان یک شخصیت اجتماعی دارد و یک شخصیت فردی.

آنچه آدمی‌زاده در این دو جنبه بدان سوق داده می‌شود، هر دو موجب **بهبود**[1] اوست یا کمال طبیعت، و تحقق یافتن استعدادها یا **سعادت**. یک چنین ذاتی به خیر اعلی[2]، که مقصود از آن زندگانی با فضیلت است، دست یافته است. رسیدن به چنین زندگانی، وقتی میسر می‌شود که آدمی‌زاده، عقل را دلیل راه زندگانی خود قرار دهد، چه عقل موجب اعتدال و میانه‌روی در همهٔ کارها می‌گردد. هر یک از فضایل مخصوص، حد وسط دو افراط یا تفریط است، همچون **شجاعت** که میانهٔ **جبن و تهور** است، و اعتدال، که میانهٔ امساک و افراط در شهوت‌رانی و یا غذا و جز آن است. البته هیچکس زندگانی را به‌کمال نخواهد دریافت مگر وقتی که کاملاً خردمند شده باشد.

هر اندازه نیروی انتخاب و نظم بخشیدن به زندگانی در انسان‌ها بیشتر گردد، به‌همان اندازه قابل احترام‌ترند، و به‌ویژه باید به کسانی که در رفتن بسوی لذت‌های عقلی کوشاترند و بهترین آن‌ها را می‌جویند، بیشتر ارج نهاد.

برترین پیروزی و سعادت آدمی‌زاده در زندگی، در **دوستی** یافت می‌شود که خواست‌ها و آرزوهای آدمی‌زادگان را با هم پیوند می‌دهد، و مایهٔ صورت پذیرفتن نیازها و خواست‌های

---

1. Well- being.
2. Summum bonum, or The Supreme Good.

اجتماعی آن‌ها می‌گردد؛ این دوستی به‌ویژه وقتی به کمال نزدیک می‌شود که افراد برجسته و انسان‌های والا به انجام آن اقدام و اراده کنند.

زندگی حقیقی، حیات عقلانی است، که موجب فعلیت یافتن قوای انسان و ادراک حیات و جهان می‌گردد، و ازاین‌رو مقام و منزلت او بارزتر و بهتر جلوه‌گر می‌شود.

در سیاست، اعتقاد ارسطو بر این است که انسان طبیعةً نمی‌تواند یکسره فردگرای[1] باشد؛ او با هماننددان خویش زندگی می‌کند و به خیر یا سعادت اعلی که مطلوب اوست در پیوند و آمیزش با آن‌ها می‌رسد، پس باید سازمان کشور و حکومتی را که خود بخشی از آن است، به نیکی بشناسد.

دولت انجمنی است که منشأ آن منش اجتماعی فرد است، و مبادی سادهٔ آن در کانون خانواده به‌خوبی دیده می‌شود. درواقع این انجمن یا اجتماع به‌منزلهٔ سازمانی است که هدف آن رسانیدن انسان به برترین خیر یعنی **سعادت**[2] و **لذت**[3] است. در اینکه «زندگانی سعادت‌آمیز و شادمانه عبارت از چیست؟» پاسخ ارسطو این است که زندگی مذکور عبارت از آن است که انسان مجال تفکر[4]، داشته باشد! به‌نظر ارسطو این نعمت اگر دست دهد نزدیک‌ترین چیزی است به الوهیت، و مایهٔ رهایی از هَواجِس یا آلایش‌هایِ مادی جهان خاکی است.

مرد آزاده کسی است که بر خویشتن متکی باشد، ولی بردگی، امری طبیعی است و مربوط به برتری و فرودستی واقعی مردمان است[5]، و ترتیبی است که برای هر دو سودمند است.

ارسطو دربارهٔ جامعهٔ مثالی، و فواید دارایی بحث می‌کند، و در این راه نیز به اعتدال می‌گراید، و می‌گوید که سوق دادن مردم به اعتدال نیز از راه تربیت و قانون امکان دارد.

شرط و امکان شهروندی آن است که شهروندان بتوانند وظایف و تکالیف خود را انجام

---

1. Individualist.
2. Happiness.
3. Pleasure.
4. the Contemplative Leisure.

۵. پژوهشگران صاحب‌نظر یکی از نقاط ضعف فلسفهٔ سیاسی و اخلاقی ارسطو همین نکته را شمرده‌اند که وی بردگی را امری طبیعی شمرده است. یکی دیگر از نقاطِ ضعف عقاید ارسطو این است که می‌گوید غیر از یونانیان و کسانی که به زبان یونانی سخن می‌گویند، سایر اقوام بربر هستند! اروپاییان که خود را وارث تمدن و فرهنگ یونانی می‌شمارند امروزه دعویی نظیر این دارند به‌ویژه انگلیسی‌زبانان: چه هر کس زبان آن‌ها را نداند و تابع تمدن غرب نباشد او را بی‌تمدن و وحشی می‌شمارند، هر چند صراحتِ ارسطو را ندارند.

بدهند. اشکال پذیرفتنی حکومت عبارتند از: ۱) پادشاهی[1]؛ ۲) حکومت اشراف[2]؛ ۳) حکومت گروهی مردم[3]. که صورت‌های فاسدهٔ آن‌ها عبارتند از: ۱) حکومت ستمگری[4]؛ ۲) حکومت متنفذان[5]؛ ۳) دموکراسی مطلق[6]. اما به‌طور کلی هر یکی از حکومت‌های سه گانهٔ نخستین شخصیت و ارزش بیشتری به مردم ببخشد، آن بهتر است؛ و هر یک از آن‌ها که پسندیده است زمانی که مسؤولان آن نظام به‌وظایف خود عمل نکنند، ناچار به تباهی خواهد گرایید.

حکومت مطلوب حکومتی است که وظایف خود را به اعلی درجهٔ ممکن از سودمندی نسبت به مردم انجام دهد. و باید دانست که طرز حکومت در آموزش و پرورش شهروندان مدخلیت تام دارد.

بحث ارسطو دربارهٔ **زیبایی‌شناسی**[7]، منحصر به معانی و بیان و شعر است. کار صنعتگر یا صورتگر ــ به‌طوری‌که در معانی‌وبیان ارسطو بیان شده ــ این است که مردم را ترغیب و تشویق به زیباپرستی و زیباپسندی کند. برای حصول این مقصود، اصول جدل و استدلال سودمند است. انواع استدلال‌ها و جدل‌ها مبتنی بر طرق و موارد استفاده از آن‌ها در سیاست، سخنوری و حقوق است؛ و البته باید متناسب با حالت گوینده و شنونده باشد. در این راه به سبک کلام و اجزاء سخن نیز توجه باید داشت.

در فن شعر[8]، ارسطو می‌گوید که: اساس شاعری تخیل قوی و گرایش به تقلید است، و بهترین انواع آن، اشعار رزمی[9] یا حماسی، و اشعار غم‌انگیز[10] است. هر یک از این دو شعر باید وحدت داشته باشد، ولیکن امکان تقلید از کارهای حماسی یا رزمی کاری سخت محدود و دشوار است.

تراژدی، می‌کوشد تا حس ترحم یا خوف را در شنونده‌یی که حیات قهرمانی را می‌بیند، تحریک کند و او را بر آن وادارد که بر گذشته‌ها و ناکامی‌های کنونی خود تأسف بخورد، و از امکان گرفتار شدن به مصیبت یا غمی همانند در آینده بر خود بلرزد، ولی هدف از همهٔ این‌ها آن است که در احساسات و هیجانات و اخلاقیات انسان صفایی و طهارتی پدیدار آید. طرح و

---

1. Kingship.
2. Aristocracy.
3. Polity [= جمهوری]
4. Tyranny.
5. Oligarchy.
6. Extreme Democracy.
7. Aesthetics.
8. Poetics (= بوطیقا)
9. Epic.
10. Tragic.

تلفیق کلمات و نمایش، در شعر عناصر اصلی هستند و باید با ذوقی سرشار و متناسب همراه باشد.

پیش از مرگ ارسطو، اندیشهٔ او در بیشتر پهنه‌های عقلی و ذوقی عالم انسانیت رسوخ کرده بود، و از منطق گرفته، تا نظریهٔ معرفت و نظریهٔ واقعیت ــ در باب طبیعت ــ و جانوران و آدمیان، و ساحت عملی مانند سیاست، و امور مبتنی بر تخیل همچون ادبیات، برای چندین سده در زیر فرمان اندیشهٔ او قرار داشت و شگفت نباید داشت که **دانته** او را «استاد دانشوران»[1] نامیده است.

ارسطو
شرحی دوم

«استاد همهٔ دانندگان»

(دانته)

ارسطو[2] به سال ۳۸۴ قبل از میلاد در استاگیرا[3] (واقع در شمال یونان) متولّد شد. وی پسر نیقوماخوس[4] پزشکِ فیلیپ پادشاهِ مقدونی بود. رسم بر این است که زندگانی ارسطو را از نظر روش تفکّر به سه دوره بخش کنند:

ــ دورهٔ نخست، دورهٔ شاگردی او در «آکادمی» (تعلیم‌گاه) افلاطون است که هشت و به روایتی مشهورتر بیست سال از عمر او را دربر می‌گیرد. و با مرگ افلاطون در سال ۳۴۷ ق. م. بسر می‌رسد.

ــ دورهٔ دوم، دوره‌یی است که محقّقان آلمانی آن‌را «سال‌های سرگردانی»[5] نامیده‌اند؛ که در طیّ آن ارسطو شهر آسّوس و جزیرهٔ لِسبوس و پِلّا[6] را درمی‌نوردد. پایانِ این دوره همزمان با آغاز شهریاری اسکندری معروف به «کبیر» است.

ــ در دورهٔ سوم، ارسطو به آتن بازمی‌گردد و مکتب خود را به‌نام لوکیوم (= لیسه) بنیاد می‌کند و سرانجام به خالسیس[7] پناه می‌برد و تا پایان عمر در آنجا می‌ماند.

بیست سال تحصیل در «آکادمِی» افلاطون توانست بسیاری از آراء فلسفی افلاطون را در

1." The Master of those who know."
2. Aristotole
3. Stagira.
4. Nicomachus.
5. Wonder Course
6. Pella
7. Chalsis

اندیشهٔ ارسطو جای دهد بخصوص که در زمان تحصیل میان افلاطون و ارسطو اختلاف سنّی بسیار بود و همین سبب شد که تأثیر استاد بر شاگرد بسیار عمیق باشد. ارسطو بی‌شک بزرگ‌ترین فیلسوف دوران قدیم است و کثرت تألیفات و گستردگی و شُمولِ اندیشه‌های او از مبدأ گرفته تا معاد و از سیاست تا شعر، و دقّت او در توضیح مسایل گوناگون نشان‌دهندهٔ قدرت دماغی کم‌نظیر اوست. ارسطو چون به فلسفه می‌پردازد با احترامِ تمام «مُثُل» افلاطونی را ردّ می‌کند و منشأ شناخت ما را از جهانْ تأثّراتِ حسّی[1] می‌داند، و چون تأثّرات حسّی از جزییاتِ موجود حاصل می‌شوند ارسطو اهمیّت جزییات را مطرح نموده مدّعی گردید که مثل افلاطونی کلیّاتی موهوم و محصول ذهن انسانند. او اساس عالم را بر «مادّه» و «صورت» می‌نهاد و نیز به وجود مادّهٔ بی‌صورت و صورت بی‌مادّه اعتقاد داشت. صورت مظهر کمال و مادّه مظهر نیاز و نقصان است. هستی‌ها مراتب دارند و این مراتب از پست‌ترین درجهٔ هستی که مادهٔ بی‌صورت باشد تا اعلیٰ درجهٔ هستی که صورت بی‌مادّه باشد ادامه دارد.[2] صورتْ یا فعلِ صِرْف خداست و انسان جایی در میانهٔ صورت صرف با مادّهٔ صرف دارد و همین وضعیّتِ میانهٔ انسان را بالقوّه به تعالی قادر می‌سازد.

□ □ □

ــ طبیعیات و مابعدالطبیعه

تعریف فلسفه: فلسفه [یا حکمت] علم به وجود است از آن حیث که وجود است یعنی وجودِ کُلّی نه وجود جزیی که مصادیق وجود هستند و همان است که از آن به «موجودات» تعبیر می‌کنند. و بحث دربارهٔ آن‌ها را علوم برعهده دارند.

بحث از اقسام حکمت: حکمت یا نظری است که شامل طبیعیّات، ریاضیّات، و الهیّات می‌شود؛ و یا عملی است که اخلاق (آرایش خوی)، تدبیر منزل (خانه‌داری) و تدبیر مُدُن (کشورداری) را دربرمی‌گیرد.

ــ ارسطو واضع منطق نیست، بلکه مدوّن یا مؤلّف آن است. به‌ویژه بحث علّت‌ها. علّت‌های وجودِ موجودات چهار تاست. و این برایِ آن است که موجودات تغیُّر می‌یابند یعنی از قُوّه به فعل گذر می‌کنند، پس می‌توان گفت: موجودات و حوادث روزگار دو علّت

---

1. Sense expression.

۲. هــــر مــــرتبه از وجــــود شأنــــی دارد گر فهم مراتب نکنی زندیقی (جامی)

دارند، عِلّت مادی[1]، دو دیگر علّت صوری[2]. و بدونِ وجودِ این دو علّت هیچگونه تغیُّر یا حرکت یا گذشتن از قوّه به فعل یا از هیولیٰ به صورت ممکن نیست. امّا این دو علّت برای تبیین وقوع حوادث کفایت نمی‌کنند، و دو علّت دیگر نیز در کارند یکی فاعلی[3] یعنی امری که وجود را متغیّر می‌سازد، و صورت را به مادّه می‌دهد (به مادّه صورت می‌بخشد)، دیگری علّت غایی[4]، که وجود برای آن به حرکت درمی‌آید و متغیّر می‌شود (مثال کوزه)، امّا سرانجام سه علّت صوری ـ فاعلی و غایی یکی می‌شوند، و علّت‌ها قابل برگشت به دو علّت مادّی و صوری (مادّه و صورت ـ قوّه و فعل) است.

ـ غایت از حرکت، کمال است، و کمال در انسانیّت است و امتیاز او به نطق (عقل = لوگوس) است. پس کمال غایی و غایت غایات همان فکر یا عقل است.

ـ عالم قدیم است، و حرکت موجودات لایزال است، امّا در سلسلهٔ علّت‌ها دَوْر محال است و باید جایی ایستاد، یعنی علّتی نهایی باید جُست که بتوان به آن متوقف شد. این علّت، علة‌العلل یا علت اولیٰ یا محرک اوّل است که خود ساکن مطلق است، و همان است که افلاطون جمال یا خیر مطلق خوانده، و به زعم ارسطو فکر مطلق یا ذاتِ باری است، و او بی‌حرکت (بی تغییر) است، زیرا که حرکت به سبب نقص است و حال آنکه او کامل است. علم او نیز تنها به ذات خویش است نه به ماسوایِ او، زیرا که جز او همه ناقص‌اند، و اگر به آن‌ها علم می‌داشت ناقص می‌شد.

ـ در طبیعیات، نظرات ارسطو امروزه غالباً باطل است، چه از آن‌ها یکی هیأت عالم است (زمین مرکزی ـ انسان مرکزی) کِه از افلاک تکثیر یافته، اوّلین آن‌ها فلک‌الافلاک (= فلک اطلس = فلک محیط) است و آخرین آن‌ها فلک قمر (= سپهر ماه)، و زیر آن کرهٔ خاک (زمین) است که از عناصر اربعه تشکیل یافته است ـ (آب، آتش، باد و خاک).

ـ **خَلأ** محال است، عالم پُر است و فضا همه جا شاغل دارد، چه موجودات با هم متّصل‌اند یا به یکدیگر احاطه دارند، و مکان دارند.

ـ **مکان** عبارت است از سطح درونی جسمِ محیط یا حدّ میان محیط و مُحاط و ظرف و مظروف است.

ـ **جهان**، محدود و متناهی است، زیرا آنچه بالفعل است بالضروره متناهی است و

---

1. Material Cause = علّت مادی
2. Formal Cause = علّت صوری
3. Effective Cause = علّت فاعلی (= موجده)
4. Final Cause = علّت غایی

نامتناهی بودن تنها به قوّه مربوط است.

ــ **عناصر چهارگانه** هر یک مکانی طبیعی دارند: مکان طبیعیِ خاک در مرکز جهان یعنی در زیر است، و ازاین‌روی، هر چه به سوی زمین است زیر می‌گوییم، و هر چه از زمین دور می‌شود بالا می‌نامیم؛ مکان طبیعیِ آب، روی خاک است؛ مکان طبیعیِ هوا، روی آب است؛ و مکانِ طبیعیِ آتش رویِ هوا یعنی زیر فلک ماه است.

ــ حرکتِ طبیعی و حرکت قسری (جز باری همه چیز در حرکت‌اند.)

ــ **زمان**، نتیجهٔ حرکت مستدیرِ فلک و درواقع اندازه و شمارش حرکت است و به شماره و عدد در می‌آید و بنابراین مانندِ سلسلهٔ اعداد متناهی است، و چون شماره به شمارنده احتیاج دارد، پس زمان امری ذهنی است؛ چه اگر ذهن نباشد شماره پدید نمی‌آید و لذا زمان هم نخواهد بود.

ــ منظور از پدید آمدن اجزای عنصری این است که در جریان حرکت دارای حیات شوند یعنی به صورتِ اجسام نامیه درآیند به عبارتِ دیگر دارای روح نباتی شوند که این روح به منزلهٔ صورت است نسبت به عناصر، یا فعل است نسبت به قوّه.

غایت اجسام نامیه ترقی روح یا نفس نباتی به پایگاه روح حیوانی است که گذشته از حیات و نموّ، حسّ و حرکت نیز دارد؛ و بالاخره کمال روح حیوانی هم روح یا نفس انسانی است (نفس ناطقه).

چون بر جسم فساد راه می‌یابد یعنی می‌میرد، روح نیز می‌میرد (=فانی می‌شود)، و در این باب ارسطو با افلاطون مخالف است چه به انتقال روح یا تناسخ قایل نیست. روحی که ارسطو فانی می‌داند همان است که در بدن به‌مثابهٔ صورت و مقرون به مادّه است و لذا با مرگِ جسم فانی می‌گردد.

ــ امّا در وجود انسان عقلی هم هست که کاملاً فعّال است و مجرّد از مادّه است، و از عالم ملکوت آمده و قوایِ نفسِ مُنفعل را از اثر فعالیّت خود آشکار می‌سازد، و به واسطهٔ او انسان مقامی میان حیوانیّت و اُلوهیّت دریافته است. و او باقی و ابدی است و پس از مرگ جسم و نفس، دوباره به جایگاه اصلی ــ عقل کلّ ــ که غایتِ غایات است بازمی‌گردد.

ـ اخلاق و سیاست[1]

جهان‌بینی ارسطو همانند افلاطون و هر فیلسوف دیگر بر اندیشه‌های اخلاقی و سیاسی او تأثیر عمیق دارد. گویا ارسطو نخستین کسی بود که اصطلاح فلسفهٔ سیاسی[2] را در کتاب سیاست خود بکار برده و این کتاب به شکلی ابتکاری و با دقّتی خاصّ یک دانشمند طبیعت‌شناس، مسایل سیاسی و انواع مسایل اجتماعی و مَدَنی را بررسی می‌کند.

نگرش اوّلیّهٔ ارسطو که نگرشی علمی و طبیعت‌گرا بود در نخستین صفحات کتاب سیاست آنجا که جریان طبیعی شهرها را توضیح می‌دهد بروز می‌کند. در اولین سطور این کتاب ارسطو می‌نویسد: «هر پلیسی همچنانکه گفته‌ایم نوعی اجتماع است و هر اجتماع به قصد خیر برپا می‌گردد. زیرا آدمی همواره می‌کوشد تا کاری انجام دهد که خود خیر و نیکو می‌شمارد. پلیس‌ها در جریان تشکیل خود از سیری طبیعی برخوردارند. نخستین اجتماع، اجتماع زن و مرد است که ناشی از یک نیاز طبیعی است. زیرا این دو نمی‌توانند بی‌وجود هم زندگانی کنند و ضرورت ایجاب می‌کند تا برای بقای نسل آمیزش کنند؛ بدین شکل خانواده پیدامی‌شود. نخستین اجتماعی که از بهم پیوستن چند خانواده پیدا می‌شود دهکده نام دارد.

دهکده طبیعی‌ترین شکل پیوستن خانواده‌ها برای برآوردن نیازهای بیشتری است که امکان برآوردنشان در قوّهٔ افراد یک خانواده نیست. به همین شکل از پیوستن دهکده‌ها به یکدیگر پلیس پدیدار می‌شود که شکل کمال‌یافته‌تر اجتماع است و از حیث توانایی برآوردن نیازهای ساکنانش به کمال رسیده است».

ارسطو زندگانی اجتماعی را ضروری می‌داند: «آن کس که قادر نیست در اجتماع بزید یا نیازی به اجتماع ندارد، زیرا خودش برای خودش کفایت می‌کند، یا یک جانور وحشی است و یا یک خدا.» اما باید توجه داشت که این بیان به معنی طبیعی بودن زندگانی اجتماعی نیست.

ارسطو نیز مانند افلاطون به تمایز انسان از جهت سرشت او اعتقاد داشت و در این عقیده تا آنجا پیش رفت که بردگان را تنها، ابزارهای مقدّم بر ابزارهای دیگر دانست. به عبارتی ساده‌تر بردگان را ابزار می‌پنداشت امّا ابزاری جاندار. ارسطو پس از قایل شدن این تمایز ذاتی میان بنده و آزادمرد به این نتیجه می‌رسد که بردگی نه تنها برای بردگان مضرّ نیست بلکه آن‌ها اساساً برای ادامهٔ زندگانی خود نیاز به فرمانبرداری از خدایگان دارند. او با قرار دادن برده در زمرهٔ دارایی جاندارِ خداوندگار می‌کوشد تا برده‌داری را به صورت طبیعی و حسّی ضروری

---

1. Politics.
2. Political Philosophy.

توجیه کند. از جمله توجیهات او یکی این است که می‌گوید: «آدمی‌زادگان با یکدیگر به همان اندازه فرق دارند که جسم از روح و یا آدمی از دَد.»

با این همه قساوت که در ظاهر و باطن این عقاید نهفته است ارسطو می‌گوید که با بندگان نباید به درشتی رفتار کرد و آن‌ها را باید به آزادی نوید داد. ارسطو و افلاطون، هر دو، عدالت را نه در مساوات بلکه در تناسب می‌دانند. و با این عقیده برای اختلاف طبقاتی موجود در اجتماع توجیهی دست‌وپا می‌کنند.

ارسطو معتقد است که در یک اجتماع سیاسی باید تغییرات به کُندی صورت گیرد و از انقلابات و آشوب‌های ناگهانی و بدعت‌آوری سیاسی پرهیز کرد. از سخنان منسوب به ارسطو یکی این است که می‌گوید: «همهٔ انقلاب‌ها لفظی هستند.»[1]

نخستین ایراد ارسطو به افلاطون دربارهٔ افراط در وحدت سیاسی اجتماع است. ارسطو معتقد است که در نظام افلاطون انسان‌ها یکسره در اختیار اجتماع قرار می‌گیرند و وحدت افراطی حاصل، سرانجام اجتماع را به تباهی می‌کشاند و اگر یکسان‌سازی در اجتماعات به افراط کشیده شود، فرد در اجتماع مُستحیل می‌شود. و یکسانی حاصل در افرادی که به تجربه معلوم است دارای سرشت متفاوت هستند سبب انحطاط آن‌ها است. به نظر ارسطو یک شهروند خوب با یک انسان خوب فرق می‌کند؛ یک شهروند خوب باید فضیلتی متناسب و موافق قوانین اجتماع خود داشته باشد و در عمل کردن به آیین‌های جامعه بکوشد. به عبارتی دیگر فضایل یک شهروند خوب نسبی و متناسب با حکومت است، امّا برای انسانِ خوب بودن معیارهای ثابتی وجود دارد. بنابراین می‌توان یک شهروند خوب بود بی‌آنکه الزاماً انسان خوبی بود. مفهوم عدالت از نظر ارسطو بسیار جامع‌تر و گسترده‌تر است و شامل مقیّد بودن به تمام فضایل و احتراز از همهٔ رذایل است؛ زیرا دست یاختن به هر رذیلتی سبب می‌شود که انسان به نحوی نسبت به خود یا دیگران مرتکب تجاوز شود و حقّی از میان برود. امّا باید توجّه داشت که مفهوم عدالت از نظر ارسطو نیز مانند افلاطون است. یعنی او نیز عدل را در تناسب می‌داند و نه در مساوات. یعنی حقوق یک شهروند باید متناسب با ارزش او و حقوق یک برده نیز باید بر اثر امتیازاتش به او تعلّق گیرد و برده و شهروند نباید از حقوق مساوی برخوردار باشند. این عدالت را در اصطلاح «عدالتِ توزیعی»[2] گویند.

---

1. "All revolutions are verbose."

2. Distribiutive justice.

ـ حکومت

ارسطو در کتاب سوّم سیاست سه نوع حکومت پادشاهی، اشرافی و جمهوری را برمی‌شمارد. حکومتی که صلاح عموم را در نظر داشته باشد اگر به‌دست یک تن اِعمال شود حکومت پادشاهی نام دارد. و اگر به‌دست گروهی از مردم اعمال شود اریستوکراسی[1] می‌نامند. و اگر به‌دست اکثریّت اداره شود و پروای خیر و صلاح همگان را داشته باشد دارای همان نامی است که عنوان جمهوری[2] می‌یابد. این سه حکومت از دیدگاه ارسطو حکومت‌هایی هستند که می‌توان آن‌ها را حکومت‌های صالح نامید. امّا اگر این سه نوع از هدف اصلی خود که خیر و صلاح عموم است منحرف شوند ـ حکومت پادشاهی به حکومت ستمگری و استبدادی مبدّل می‌شود، حکومت اریستوکراسی به حکومت متنفذان و مالکان بی‌فضیلت[3] مبدّل می‌شود. و سرانجام حکومت جمهوری به حکومت دموکراسی[4] یعنی حکومت توده منتهی می‌شود. حکومت کمال مطلوب از نظر ارسطو حکومت اریستوکراسی است. یعنی افراد شایسته و خردمند باید بیش از مردم دیگر در کار حکومت دخالت داشته باشند امّا چون ارسطو آسیب‌پذیری این نوع حکومت را می‌شناسد به نحوی واقع‌بینانه‌تر به حکومتی روی می‌آورد که همان حکومت طبقهٔ متوسط باشد، زیرا همچنانکه معتقد است فضیلت در اعتدال است بر این اصل نیز اعتقاد دارد که در صورت نبودن حکومت آرمانی، حکومت طبقهٔ متوسط شایسته‌ترین است:

«مردمِ طبقهٔ متوسط همیشه از دیگران راحت‌تر زندگانی می‌کنند؛ زیرا نه مانند تُهی‌دستان چشم به مال دیگران دارند و نه دیگران به مالِ ایشان آرزومند. به این ترتیب ایمن از هر گزندی زیست می‌کنند و به همین سبب دعای پوکلیدس[5]، دعای راستی بود که می‌گفت: «بهترین چیزها از آنِ میانه‌حالان است و کاش من نیز میانه‌حال بودم.»

□ □ □

ارسطو استبداد را نکوهش می‌کند. زیرا به نظر او هدف مستبد از استبداد خود سه چیز است:

۱. رَعایا و تابعان خود را خوار و ذلیل نگاه دارد.

---

1. Aristocracy.
2. Polity = Republic.
3. Oligarchy.
4. Democracy.
5. Puclides.

۲. کاری می‌کند که آن‌ها نسبت به همدیگر بدگُمان شوند.
۳. آنان را از هر قدرتی ساقط می‌کند تا نتوانند دست به اقدامِ سیاسی بزنند.

ارسطو از آنجاکه دانشمندی دقیق بود در زیست‌شناسی صاحب‌نظر و در طبّ استاد یگانه بود، طبیعی است که مباحث او نسبت به گذشتگان بسیار مدلّل و استوار بود. اما در فلسفه سه عیب عمده بر او گرفته‌اند:

۱. نابرابر دانستن یونانیان و بَربَرها یا غیر یونانیان.
۲. جواز دادن به بردگی.
۳. ضرورت وجودِ طبقاتِ گوناگون اجتماعی و لزوم و طبیعی بودنِ آن‌ها.

ـ خلاصهٔ هشت کتاب سیاست ارسطو

پیش از ذکر خلاصهٔ کتب هشتگانه سیاست به شرح چند اصطلاح در کتاب سیاست پرداخته می‌شود.

سیاست پر از واژه‌ها و اصطلاحات سیاسی خاص یونان کهن است. کسی که بخواهد در ترجمهٔ سیاست معانی اصل این واژه‌ها و اصطلاحات را در نظر گیرد خود را در هر زبان با مشکلات فراوانی روبه‌رو می‌بیند. مثلاً جمله ساده و معروف «انسان مدنیٌ بالطبع است» از اصل کتاب چنین است: «انسان به حکم Phisis، موجودی است که برای زندگی در Polis آفریده شده.»

شهر[1] ـ مفهوم شهر با **پلیس** یونانی تفاوت آشکار دارد. شهر به‌معنای جایگاه زیست مردمان را در یونانی asty می‌نامیدند. Polis در آغاز قلعه‌یی بود که در پای asty ساخته می‌شد، امّا معنای آن تغییر یافت و به معنای «جامعه سیاسی منظم» به کار رفت. برخی از محققّان می‌گویند که واژهٔ Polis در اسناد آتن بخصوص به‌معنای جامعهٔ سیاسی یک کشور در ارتباط با کشورهای دیگر و یا عبارت بهتر به معنای «شخصیت بین‌المللی کشور» آمده است و در برابر آن واژهٔ «دموس»[2] (ریشهٔ دموکراسی) بر مجموعهٔ سازمان داخلی یک کشور اطلاق می‌شده است.

دموس ـ در اصطلاح آتنی به معنای جمع روستاییان بوده و ازاین‌رو هر واحد روستایی را

---

1. Polis. 2. Demos.

در آتن «دِمو»[1] و ساکنان آن‌را «دموتی»[2] می‌نامیدند. در سدهٔ پنجم قبل از میلاد تغییری در معنای دموس پدید آمد و این واژه بر اجتماع همهٔ مردم آتن اطلاق شد که برای اجرای کارهای حکومت گرد هم می‌آمدند و کنکاش می‌کردند. در این معنی «دموس» روستاییان و شهریان هر دو را دربرمی‌گرفت و همچنانکه گفتیم در برابر **پلیس** بکار می‌رفت. در سال ۵۰۹ ق.م. بر اثر اصطلاحات «کلیستن» قانونگذار آتنی، ادارهٔ جامعهٔ آتن به‌دست روستاییان افتاد و از آن پس حکومت آتن را «دموکراتیا»[3] نامیدند، یعنی حکومت روستاییان. این معنی نیز اندک‌اندک گسترش یافت تا آنکه دموکراسی اسم عامّ شد برای حکومت‌هایی که به‌دست همهٔ مردم گردانده شود.

شهروند[4] ـ از میان معادل‌های پارسی که در این ترجمه بکار رفته، فقط واژهٔ شهروند تازگی دارد: ارسطو در تعریف شهروند اصل وضع فرد را از لحاظ ارتباطش با شهر در نظر دارد نه با همانندانش. ازاین‌رو در انتخاب هر معادل دیگری برای این واژه باید معنای رابطهٔ فرد را با شهر مقدّم بر معانیِ دیگر در نظر داشت. واژهٔ شهری چندان از مقصود دور نیست امّا چون از برای متضاد «روستایی» بکار می‌رود، معنی را آشفته می‌کند.

جمهوری[5] ـ از مشتقات مهم واژهٔ Polis، اصطلاح Politeia است که در یونان کهن به‌معنای «قانون اساسی» یا نوع حکومت بوده، اما ارسطو آن‌را به‌معنای متفاوت ازاین‌دو، و دربارهٔ حکومت کمال مطلوب خویش بکار برده است. ارسطو حکومت‌ها را بردو نوع خوب و بد بخش می‌کند و معتقد است که حکومت‌های بد بر اثر مسخ حکومت‌های خوب پدید می‌آید. «پولی‌تیا» یا حکومت کمال مطلوبِ ارسطو که در آن طبقهٔ متوسط فرمان می‌راند، چون تباهی پذیرد به دموکراسی مبدّل می‌شود.

فرمانروایان[6] ـ مفهومی که یونانیان کهن از واژهٔ «حق یا عدل»[7] داشتند با مفهوم امروزی حق فرق داشت. در آتن اجرای حق یا عدل به گردنِ دادگاه‌هایی بود که Dikastrion نامیده می‌شد؛ صفت ممتاز این دادگاه‌ها، اختیارات مطلق و حاکمیّت آن‌ها بود. زیرا آن‌ها درواقع حق و عدل را به آن‌گونه که مردم درمی‌یافتند و می‌پسندیدند در جامعه استوار می‌داشتند و چنین وظیفه‌یی ایجاب می‌کرد که دستِ دادرسان در تغییر و اجرای قانون باز باشد. بدین‌سان

---

1. Demo.
2. Demotai.
3. Demokratia.
4. Polites.
5. Politeia.
6. Dikastai.
7. Dike.

دادگاه‌های آتن بیشتر به واقعیت امور نظر داشتند تا به روح یا نصّ قوانین، و از این گذشته دارای قوّهٔ اجراییّه بودند و ازاین نظر هیچ شباهتی میان آن‌ها و دادگاه‌های امروزی نمی‌توان یافت.



ترتیب کتاب سیاست

کتاب اول

تعریف و سازمان حکومت ـ حکومت عالی‌ترین نوع اجتماع و هدف آن خیرِ برین است. تفاوت حکومت با انواع دیگر اجتماع: حکومت از دهکده‌ها و دهکده‌ها از خانواده‌ها پدید آمده است. خانواده و اجزای آن، هدف غایی حکومت. موهبت نطق در آدمیزاد طبیعی بودن حکومت را ثابت می‌کند. از نظر نظم طبیعی، حکومت مقدّم بر فرد و خانواده است.

بحثی دربارهٔ خانواده ـ بندگی چیست؟ بندگی طبیعی است. بندگان طبیعی و غیرطبیعی. بندهٔ طبیعی از پیروی خدایگان سود می‌برد. فرمانروایی بر بندگان با فرمانروایی بر آزادگان فرق دارد. خواسته و راه‌های بدست آوردن آن. روش مصنوعی بدست آوردن خواسته.

ادارهٔ خانواده مستلزم دقّت بیشتری است. آزادگان بر بندگان فضیلت دارند.

بندگان فقط می‌توانند دارای نوع پست فضایل باشد. سقراط بر خطا بود که تقسیم فضیلت را به انواع انکار می‌کرد باید بندگان را فضیلت آموخت.



بحث ارسطو دربارهٔ بندگی بیش از سایر بخش‌های سیاست در تاریخ سیاسی شهرت دارد و مایهٔ آن شده است که گروهی از منتقدان او را دشمن آزادیِ بشر بدانند، امّا برای کسی که نیک و بد عقاید گذشتگان را در متن تاریخی آن‌ها داوری می‌کند، دفاع ارسطو از بردگی و توجیه او از آن چندان شگفت‌آور نیست.

بردگی در جامعهٔ یونان کهن ریشه‌های عمیق داشت، بررسی کوتاه علل بردگی اهمیّت و دامنهٔ آن‌را در اجتماع یونان آشکار می‌سازد. این علل عبارتند از:

۱. **تَبار:** هر کس از پدر و مادر بنده زاده می‌شد، بنده بشمار می‌آمد. عدّهٔ چنین کسانی در یونانِ کهن کم بود، زیرا بنده‌داران صَرفه را در خرید بنده می‌دیدند نه در پرورش او. اجازهٔ زناشویی زن و مردِ بنده، پاداشی بود که خدایگان به ایشان می‌داد.

۲. **خرید و فروش فرزندان آزاده:** پدران و مادران آزادگان فرزندان خود را می‌فروختند و یا

سرِ راه می‌گذاشتند، چنین کودکانی بنده شناخته می‌شدند. همچنین تا زمان «سولون» مَدیونی که از عهدهٔ پرداخت دِین خود برنمی‌آمد، بندهٔ دایِن خود می‌شد.

۳. **اسارت در جنگ**: کسانی که در جنگ‌ها گرفتار فاتح می‌شدند، خواه یونانی بودند و خواه آسیایی و تراکانی، به بندگی او درمی‌آمدند.

۴. **راهزنی و دزدیدن کودکان**: راهزنان دریایی گاه بر کرانه‌های یونانی هجوم می‌آوردند. کودکان را می‌دزدیدند و سپس راه و رسم بندگی به ایشان می‌آموختند. چه بسا که بزرگتران نیز به چنگ این راهزنان گرفتار می‌شدند و بدین‌گونه هیچکس در یونان از خطر بندگی دراماں نبود.

۵. **بازرگانی**: خرید و فروش بنده در یونان یکی از رشته‌های مهم بازرگانی بود. بندگان را بیشتر از سوریه و پونتوس[1] و لیدیه و گالاتی[2] و مصر و حبشه و ایتالیا می‌آوردند. از میان بیگانگان بندگان آسیایی بیش از همه قیمت داشتند. زیرا فرمانبردارتر و رام‌تر بودند و هنرهای زیبا را خوب می‌دانستند. بندگان یونانی بیشتر حُرمت داشتند و برای شاهان و شاهزادگان کشورهای آسیایی فرستاده می‌شدند.



در سیاست ارسطو اندرز می‌دهد که بنده را باید به آزادی نوید داد و امیدوار کرد. امّا دلایلی که ارسطو در طبیعی بودن بندگی می‌آورد به هیچ روی مقنع نیست و عقایدش نیز دربارهٔ لزوم تسلّط یونانیان به مردم بَربَر، نتیجهٔ تعصّبات مّلی اوست. فضیلتِ آشکاری که ارسطو بر پیشینیان خود در دفاع از بندگی دارد آن است که آنان بنده را از برای سود مادّیش به اجتماع لازم می‌دانستند، امّا ارسطو استدلال خود را بیشتر بر پایهٔ اخلاقیّات می‌گذارد و برتری هوش و دانش خدایگان را بهانهٔ سروری او بر بنده می‌داند.



کتاب دوّم

حکومت‌های کمال مطلوب ـ افلاطون و فالئوس و هیپودام

برای شناخت حکومت کمال مطلوب باید بهترین حکومت‌های تاریخ و بهترین فرضیات را دربارهٔ حکومت بررسی کرد. از میان صاحب‌نظران، افلاطون دربارهٔ مسایلی

---

1. Pontous. 2. Galatia.

اصولی گفتگو کرده است، وی خواهانِ الغای خانواده و مالکیّت است.

نقد عقاید افلاطون: اختلاف مناصب و مقامات قانونی طبیعی است.

دربارهٔ کتاب قوانین افلاطون: در قوانین از اشتراک چیزها سخن به میان نمی‌آید، امّا حکومتی که در آن پیش‌بینی شده دامنه‌یی بیرون از اندازه دارد. افلاطون فراموش کرده است که دربارهٔ روابط خارجی و حدود مالکیّت و میزان افزایش جمعیّت و فرق میان فرمانروا و فرمانبردار سخن گوید.

فالئاس کلدونی و نقد عقاید او: چاره‌یی که فالئوس برای اصلاح حکومت پیش می‌نهد، توانگران را خشمگین می‌کند و تُهی‌دستان را نیز خرسند نمی‌گرداند.

هیپودام **سائسی** بود که فقط به تناسب حکومت توجه داشت. در حکومت کمال مطلوب او سه طبقه و سه نوع قانون است. بهترین حکومت‌های موجود، اسپارت و کرت و کارتاژ است.

اسپارتیان نمی‌توانند بندگان خود را اداره کنند. زنانشان بسیار متنفّذ و تجمّل‌پرستند. سازمان حکومت شهرهای کرت بسیار شبیه حکومت اسپارت است. ستایش حکومت کارتاژ شباهت آن با حکومت اسپارت.



کتاب سوّم

شهروند و فضایل شهروند

تعریف شهروند: شهروند کسی است که دارای اختیارات سیاسی باشد.

تقسیم اختیارات سیاسی در حکومت. شهروند خوب کسی است که به حکومت خود خدمت کند، خواه حکومت او بد باشد و خواه خوب. شهروند نباید فرمانروایی و فرمانبرداری، هر دو را بداند. شهروندی در حکومت قانونی باید بر تربیت اخلاقی استوار باشد، در بهترین حکومت‌ها، صنعتگران نباید شهروندان باشند. دموکراسی‌های افراطی و برخی از الیگارشی‌ها از این نکته غافل‌اند، امّا گریزی از آن ندارند.



طبقه‌بندی حکومت‌ها: دموکراسی ـ اُلیگارشی ـ پادشاهی (سلطنتی)

حکومت‌های خوب عبارتند از: حکومت پادشاهی ـ آریستوکراسی ـ جمهوری.

حکومت‌های بد عبارتند از: حکومت‌های تورانی (ستمگر)ـ الیگارشی ـ دموکراسی

افراطی.

دموکراسی حکومتِ تهی‌دستان و الیگارشی حکومت توانگران است.

اصل تساوی در دموکراسی و الیگارشی ـ این هر دو از هدف راستین حکومت یعنی فضیلت غافل‌اند. حکومت باید از افرادی فراهم آید که در ثروت و تبار و نیروی هوش و اندیشه و اخلاق برابر باشند.

انواع حکومت پادشاهی: اسپارتی ـ بَربَر ـ ازومنته ـ نوع ویژه زمان‌های پهلوانی ـ مطلق.

□ □ □

کتاب چهارم

انواع نمونه‌های اصلی حکومت (قانون اساسی)

دانش سیاسی باید دربارهٔ حکومت کمال مطلوب و بهترین حکومت ممکن در شرایط خاصّ و سرانجام دربارهٔ حکومت بد پژوهش کند. سیاستمدار خوب می‌تواند بدترین قوانین اساسی را به بهترین آن‌ها مبدّل سازد.

دربارهٔ دموکراسی و الیگارشی

مایهٔ تشخیص دو نوع حکومت از یکدیگر:

چهار نوع دموکراسی. بدترین آن‌ها که دموکراسی افراطی است، خواست مردم را جایگزین قانون می‌کند.

چهار نوع الیگارشی. بدترین نوع حکومت الیگارشی آن است که مناصب را موروثی کند و فرمانروایان را تابع هیچ نظمی نسازد.

آریستوکراسی به‌معنای محدود آن فقط دارای یک نوع است که در آن بهترین افراد شهروندانند.

جمهوری از سازش دموکراسی و الیگارشی پدید می‌آید و بیشتر به دموکراسی میل دارد. بسیاری از آریستوکراسی‌ها درواقع امر جمهوری‌اند.

قانونِ اساسی لاکونی نمونهٔ سازش درست و کامیابانه میان دموکراسی و الیگارشی است.

حکومت‌های تورانی نیز سه نوع‌اند.

بهترین حکومت هم از نظر کلّی و هم در شرایط ویژه:

برای شهر عادی، بهترین حکومت آن است که به‌دست طبقهٔ متوسط اداره شود.

فایده‌های حکومت طبقهٔ متوسط:

وضع طبقهٔ متوسط در کشورهای بزرگ و کوچک: هیچ حکومتی نمی‌تواند از پشتیبانی طبقهٔ متوسط که نیرومندترین طبقات است بی‌نیاز باشد.

راه‌های نگه‌داری حکومت: قانونگذار باید به سه مسأله توجه کند:

۱. قوّهٔ مقننه که در هر حکومتی به یک نوع است.

۲. قوّهٔ مجریّه و انواع مناصب در آن.

۳. دادگاه‌ها و انواع و شایستگی و آیین دادرسی در آن‌ها.

□ □ □

کتاب پنجم

دربارهٔ انقلابات و انگیزه‌های آن‌ها

حکومت‌های معمولی بر پایهٔ تصورات نادرست دربارهٔ دادگری برپا شده و ازاین‌رو مایهٔ شورش و ناخرسندی می‌شوند.

هدف‌های انقلاب: دموکراسی و الیگارشی هر دو عیب‌هایی دارند که به انقلاب می‌انجامند، اما دموکراسی استوارتر از الیگارشی است. باید میان فکری که آتش انقلاب را برمی‌افروزد و عوامل تحریک‌آمیزی که به انقلاب می‌انجامد فرق گذاشت. ازاین‌گونه عوامل باید برتری‌جویی یکی از طبقات و کشمکش میان تُهی‌دستان و توانگران به علّت نبودن طبقهٔ متوسط را نام برد.

چگونگی به انجام رساندن انقلابات:

انقلابات در حکومت‌های ویژه و راه جلوگیری از آن‌ها:

هدف‌های انقلاب:

۱. تغییر تمام یا جزیی از وضع موجود؛ ۲. رفع نابرابری؛ ۳. حُرمت؛ ۴. نیروی نفوذ بسیار؛ ۵. ترس؛ ۶. تحقیر؛ ۷. وسعت بیش از اندازهٔ بخشی از سازمان حکومت.

ــ علل عرضی تغییر حکومت‌ها:

۱. تحریکات در انتخابات؛ ۲. سهل‌انگاری؛ ۳. تغییرات کوچک؛ ۴. ناسازگاری نژادی؛ ۵. اختلاف عوامل جغرافیایی.

میانه‌روی بهترین راه نگه‌داری حکومت پادشاهی است. حکومت تورانی را می‌توان با تظاهر به میانه‌روی در خرج و ادب و نرم‌خویی در رفتار با مردم و حفظ تعادل میان توانگران و تُهی‌دستان پایدار داشت امّا حکومت‌های تورانی گذشته همه ناپایدار بوده‌اند.



کتاب ششم

دربارهٔ سازمان درست دموکراسی‌ها و الیگارشی‌ها

دموکراسی‌ها با یکدیگر از لحاظ خصال شهروندان و چگونگی ترکیب خصایص دموکراسی فرق دارند. آزادی نخستین آیین دموکراسی است. حاصل آزادی آن است که اکثریّت فرمان می‌راند و هر کس به دلخواه خود زیست می‌کند. از این خصایص می‌توان مشخصّات دیگر دموکراسی را بازشناخت.

در الیگارشی نه اکثریّت مردم، بلکه توانگران حکومت می‌کنند. اگر فرمانروا خودکام و برتر از قانون باشد، همهٔ این اصول بیدادگرانه است. عدّهٔ افراد و ثروت ایشان باید هر دو در حکومت مؤثّر باشد.

چهار نوع دموکراسی:

دموکراسی **کشاورزی** که بهتر از همه است، دموکراسی **شبانی**، دموکراسی **بازرگانی**، دموکراسی **افراطی**.

نگه‌داری دموکراسی دشوارتر از بنیاد کردن آن است. برای نگه‌داری دموکراسی، تُهی‌دستان را باید از غارت توانگران بازداشت؛ درآمد مردم را نباید با وضع مالیات کم کرد. افراد نباید در سازمان‌های سپاهی نیروی فراوان یابند. رسیدن به مقام فرمانروایی نباید دشوار باشد. هر منصب باید مایهٔ کار و رنج گردد نه سرچشمهٔ سود. هم در دموکراسی و هم در الیگارشی، ترتیب مناصب دارای اهمیّت بسیار است. برخی از مناصب در همهٔ حکومت‌ها لازم‌اند و برخی مخصوص به پاره‌یی از انواعِ حکومت.

مبانیِ اصلیِ دموکراسی:

۱. آزادی.

۲. به دلخواه زیستن.



کتاب هفتم

کمال مطلوب مردمان و حکومت‌ها

پیش از ساختن بهترین حکومت‌ها، باید دانست که دلپذیرترین نوع حکومت‌ها و زندگی

برای مردمان کدام است. شادی راستین از دانش و هوش برمی‌خیزد، نه از خواسته و دارایی، امّا برای به‌زیستنْ داشتن افزارهای مادّی نیز لازم است. آیا فضیلت برتر در پندار است یا در کردار؟

تصویر حکومت کمال مطلوب

خصلت شهروندان باید معدّل خوی آسیاییان و نژادهای شمالی باشد، ساختمانِ روحی یونانیان. اعضای حکومت را باید از خادمان حکومت تشخیص داد. در هر کشور باید کسانی باشند که بتوانند خوراک فراهم کنند و هنرنمایی بدانند و سلاح بر کف گیرند و دین را تیمار دارند و کارهای سیاسی و دادرسی را انجام دهند. از این طبقات، کدام‌ها باید شهروند باشند و کدام‌ها نباید؟ دارایی باید خاص شهروندان باشد. امتیاز فرمانروایی از فرمانبرداران بر اساس پیشهٔ آنان نکته تازه‌یی نیست و در مصر هنوز مرسوم است و **خوان‌های** همگانی در کرت و ایتالیا نیز نشان می‌دهد که در این کشور نیز زمانی روا بوده است.

جای شهر باید با توجه به بهداشت همگانی و ملاحظات سیاسی و نیازهای نظامی معیّن شود. چگونگی باره و ساختمان‌های شهر.

شیوهٔ آموزش و پرورش در حکومت کمال مطلوب

هدف و مراحل آن:

خوی و سرشت مردم را باید با توجه به نوعِ شادیِ مطلوب ایشان معین کرد. در اخلاقیّات گفته شد که شادی عبارت است از «تحقُّقِ کامل فضیلت». شهروندان را باید چنان پرورد که در جوانی، فرمانبرداری بدانند و در پیری فرمانروایی بتوانند. فرمانروایی برترین و واپسین مقام آنان است. دستگاه تربیتی هر کشور باید افراد نیک بپروَرَد، چون فرمانروایانِ نیک همان افراد نیک‌اند. شیوهٔ آموزش و پرورش باید از سیر طبیعی تحوّل انسان پیروی کند. نخست به ساختمان تن افراد بپردازد سپس در برآوردن امیال ایشان بکوشد و سرانجام هوش ایشان را بپرورد.



کتاب هشتم

ادامهٔ آموزش و پرورش، موسیقی و ورزش

آموزش و پرورش باید زیر نظر دولت انجام گیرد و برای همهٔ افراد یکسان باشد. چه چیزها را باید آموخت؟ موسیقی را برای سرگرمی می‌آموزند اما مقصود آن برتر از سرگرمی است.

ورزش نخستین مرحلهٔ آموزش و پرورش است. اما نباید مانند اسپارتیان در پرورشِ هوش و اندیشهٔ کودک کوتاهی کرد.

موسیقی را نباید فقط برای سرگرمی به کودک آموخت. موسیقی نوعی از پرورش اخلاقی است. با فراگرفتن موسیقی کودکان می‌توانند آهنگ‌های خوب را از بد بشناسند.

مقام‌های گوناگون موسیقی را باید برای مقاصد گوناگون بکار برد. برخی از مقام‌ها فضیلت را در آدمی می‌پرورد. پاره‌یی شنونده را دلیری می‌آموزد یا در او شور و شوق برمی‌انگیزد. کودکان باید مقام‌های اخلاقی را فراگیرند. مقام‌های دیگر شایستهٔ خُنیاگران است.

موسیقی **دوری** برای کودکان سودمند است. موسیقی **فریجی** زیان بسیار دارد؛ اما موسیقی **لیدی** نیز گاه برای کودکان سودمند است.



علاوه بر این مطالب، ارسطو در کتاب **اخلاق نیکوماخوس** دربارهٔ سیاست چنین می‌نویسد: معرفت سیاسی، با حکمت عملی هر چند از لحاظ ماهیّت متفاوت باشند عملاً قابل انطباق‌اند.[1]

اوّلین قسم حکمت عملی که برای ادارهٔ شهر و مدینه اطلاق می‌شود از آنجاکه تمامِ حلّ و فصل امور جامعه به آن وابستگی پیدا می‌کند به عنوان «مقنّنه» خوانده می‌شود و نوع دیگر آن چون به امور ضروری و جزیی بستگی پیدا می‌کند همان عنوان و نام قبلی را که مشترک‌المعنی با کلمهٔ سیاست است به خود می‌گیرد.[2]

این نوع از حکمت عملی، یعنی سیاست (که متضمن مفهوم قانونگذاری نیز هست) با «عمل» و «تصمیم» سروکار دارد. و هر مصوبه (قانون جزیی) به نحوهٔ بسیار دقیقی با خود

---

۱. معرفت سیاسی: عبارت است از انطباق خاصّ حکمت عملی. و حداقل در نظر عامّه مُراد از معرفت سیاسی، منافع و رغایب فرد در حالت انفراد است اما بنا به رأی ارسطو مراد از معرفت سیاسی تأمین منافع فردی نیست، زیرا به سبب اجتماعی بودن طبع آدمی، تفکیک خیر فرد از خیر خانواده و اجتماع غیرممکن است. بنابراین در عالی‌ترین مراحل انطباق، حکمت عملی با معرفت سیاسی یکی می‌شود و از این یگانگی این نتیجه حاصل می‌شود که اخلاق (جزء دسته‌یی از علم سیاست) مربوط به حکمت عملی است نه حکمت نظری.

۲. منظور این است که کلمهٔ سیاست مفهوم قانونگذاری را نیز شامل است.

ارتباط دارد.[1]

بدین سبب است که عنوان اداره کنندگان مدینه، بر کسانی اطلاق می‌شود که در خصوصیّات و جزییات امور مداخله می‌کنند و آنان (تنها) کسانی هستند که ادارهٔ مدینه را به‌عهده دارند و عمل آنان مشابه با صنعتگران و پیشه‌وران است.[2]

حکمت عملی در نظر عامّه[3] منحصراً به فرد اطلاق می‌شود و این نوع خاص از حکمت عملی عنوان کلّی «فرزانگی» را به خود می‌گیرد. در صورتی‌که جنبه‌های دیگری وجود دارند که یکی به‌نام «تدبیر منزل» موسوم و دیگری قانونگذاری (مقننه و بالاخره «سیاست» نامیده می‌شود) و سیاست دارای جنبه‌های «اجرایی» و «قضایی» است.

---

۱. فرق است بین مصوبهٔ قانون جزیی (*Le decret*) که موضوع آن فردی است با قانون (*LaLai*) که به آن ناموس (Neuos) گویند و موضوع آن مسایل کلی است. قانون وضع نظامی کلی و دائمی را شامل است و قانون جزیی (مصوبه ـ قرارداد) دربارهٔ نظام جزیی و موقتی.

۲. مقصود این است که اداره کنندگان مدینه کارشان شبیه پیشه‌وران است که کار را دسته‌جمعی بنابر تخصص زیرِ نظرِ استادکار و مدیر به انجام می‌رسانند.

۳. نه از نظر ارسطو.

۵

دورهٔ اسکندرانی قدیم[1]

از زمان مرگ ارسطو عناصر غیریونانی تدریجاً با سنت و میراث یونانی درهم آمیخت. اسکندر کوشیده بود که به‌وسیلهٔ فتوحات خویش جهان آن روز را متحد سازد. او خود تا حدودی که آمیزش کرده بود سربسته عادات و رسومی از یونان، مصر، فلسطین، بابل، پارس، و حتی از هند فراگرفته بود. او اسکندریه را بناکرد تا در آنجا دانشمندان زمان گرد آیند. او و اخلاف وی به فلسطین تاختند و کوشیدند تا فکر یهود را یونانی کنند و از این هنگام نفوذ یونان در تفکر یهودیت به‌خوبی مشهود می‌گردد، و با آشتی دادن میان دو سنت کاری بس عظیم انجام می‌شود.

پس از آن روم، از نظر سیاست، جهان را فتح کرد، و در عین حال به هوشمندی یونان و یونانیان اقرار داد. **فلسفهٔ رواقی**[2] به‌منزلهٔ اصول اصلی و عمومی و منشأ عملی امور حکومت در تمام امپراطوری گردید. **مذهب ابیقور**[3]، فلسفهٔ مخصوص بیشتر ادباء و متذوقان بود. مذهب احتمال[4] در باب فلسفهٔ معرفت[5] عملاً موردپسند بیشتر هوشمندان قرار گرفته بود. رهبران فکری روم از مراکز مهم فلسفه در یونان دیدن کردند، و مذاهب گوناگون را فراگرفتند. مذهب شک‌نظری[6] توسط بسیاری از صاحبنظران تأکید شد. برخی ارواح ممتاز نیز خود را با اخلاق که در عمل سودمند می‌افتد خشنود کردند، و به تحلیل دقیق منطقی

1. The Early Hellenistic Era.
2. Stoic Philosophy.
3. Epicureanism.
4. Probabilism.
5. Philosophy of Knowledge.
6. Theoretical Skepticism.

اعتنایی چندان نکردند.

فورون[1] (۲۷۰ـ۳۶۱ قـ.مـ.) [الیس]. تمایل به شک که در میان سوفسطاییان قوت گرفته بود، تا چندین سدهٔ بعد نیز همچنان ادامه یافت. یکی از برجسته‌ترین نمایندگان این جنبش فورون بود. که معتقد بود چون: احساسات[2] فقط ظواهر اشیاء را درمی‌یابد و می‌نماید، ازاین‌رو راهی برای دریافت حقیقت اشیاء نداریم. و چون بیشتر اوقات احساسات برابر با افکار انسان نمی‌شوند پس ملاک و میزانی وجود ندارد که با توسل بدان دربارهٔ حقیقت یا صدق حکم کرد، ولیکن ظواهر یا پدیدارها برای برآوردن مقاصد و منظورهای عملی کافی و بسنده هستند.

در مسایل اخلاقی نیز معرفت یقینی وجود ندارد، همچنین انسان‌ها نباید در پژوهش اینکه: کمالات مطلوب خود را واقعیت بخشند، سخت جدی باشند، زیرا بدان‌ها نمی‌توانند رسید. هرگونه اضطراب و دلواپسی موجب سلب آسایش فکر و پریشانی ذهن آن‌ها می‌گردد. مرد خردمند باید دربارهٔ مسایل مشکوک، حکم خود را تعلیق کند، و از حس کنجکاوی خویش جلوگیری نماید، و در شهوات خود اندازه نگاه دارد.

کتاب ایوب[3]. گویا کتاب ایوب به‌صورتی که اکنون مشاهده می‌شود در نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم پیش از میلاد پدید آمده است. یک داستان کهن که در دو فصل است و یک خاتمه دارد، نشان می‌دهد که منشأ پیدا شدن آن، مربوط به مسألهٔ درد و رنج انسان است. ایوب مرد نیکی بوده و از وظایف خویش آگاه، و می‌دانسته است که در قبال خدا چه تکلیفی دارد و خانوادهٔ او، از وی چه می‌خواهند. او بیش از حد معمول قربانی و نیاز به‌درگاه خدا می‌برده تا مبادا فرزندان او ندانسته مرتکب گناه شوند. او خدا و پیروان خود را خدمت می‌کرد و به حوایج آن‌ها رسیدگی می‌نمود و برای مدتی خوش روزگار و شادکام بوده است. با وجود این، و علیرغم صداقت وی، بدبختی به دودمان او روی آورد و به بیماری طاعون گرفتار گشت و با اینکه شدید و توانفرسا بود، مدت‌ها شکیبایی کرد. علت این شکیبایی چه بود؟ بر طبق یکی از تفاسیر، شیطان او را آزار می‌داد، و این کار با رضایت **یهوه**[4] بود تا درجهٔ ایمان و نیروی اخلاق او را نشان دهد. اما شیطان گفت که ایوب دلیل نیکویی دارد که صمیمانه یهوه را خدمت

---

1. Pyrrho.
2. Sensations.
3. Book of Job.
4. Jehovah.

می‌کند؛ او توانگر است. ولی یهوه گفت که ایوب در خدمت کوتاهی نمی‌کند اگر چه خوشبختی او را واستانم، و یا تندرستی خود را از دست بدهد.[۱]

بنابر شرح‌های کتب مقدس ایوب جسماً و روحاً در اطاعت یهوه سخت کوشید، ولی از عهده زنش برنیامد که اظهار می‌داشت: خدا را نفرین بگوید و بمیرد! ایوب در خدا نالید تا او را شفا داد.[۲] به‌نظر ایوب این رنج، عقوبت گناهان است، و او تأکید می‌کرد که بعد از زمانی این عقوبت از یاد انسان می‌رود، و دوباره خطا می‌کند. سرانجام، ایوب اعتقاد پیدا کرد که به گناه آلوده شده تا سزاوار عقوبتی باشد.

دعوی بی‌گناهی او به‌نظر رفیق جوانش الیهو[۳] گستاخانه می‌رسید. این دوست مدعی بود که به سبب بصیرت و روشن‌بینی ویژه‌یی که او را داده‌اند از پیران گریزان است!

به‌نظر الیهو طرق وصول به یهوه سخت دقیق و ادراک آن برای مردان راه بسیار مشکل است. انسان نباید امیدوار باشد که معمای حیات را دریابد، اما می‌تواند مشکل خویش را با توکل به عقل خدا حل کند، و بدینوسیله آرامش یابد.

قسمت آخر کتاب که به نثر است ایوب را بیش از همیشه سعادتمند نشان می‌دهد. آخرالامر ایوب خوشبختی را بازمی‌یابد، و پس از یک سلسله آزمایش‌ها و امتحان‌های دردناک، توازن روحی خود را بدست می‌آورد، و همچنان به درگاه حق سجده می‌بَرَد و شکر می‌گزارد.[۴]

---

۱. «ابلیس فرا خدای وی گفت: آن همه طاعت از آن می‌کند که مال بسیار دارد، پشت وی بدان قوی است و دلش بدان گرم است. خدای عزوجل گفت: دروغ می‌گوید، وی آن همه به توفیق من کند، خواهی که بدانی رو تو را بر مال وی دست دادم!» (ابوبکر عتیقِ نیشابوری، قصص قرآن مجید، ص ۳۷۲، چاپ دکتر یحیی مهدوی).

۲. روایت کتب مقدس در این‌باره با تفاسیر اسلامی اختلافاتی دارد. مثلاً آن روایتی راکه مؤلف کتاب آورده مفسران ما از زبان شاگردان ایوب آورده‌اند آن‌هم به‌صورت نفرین عین عبارت یکی از مآخذ اسلامی این است. «... گفته‌اند سبب نالیدن او (ایوب) به‌خدای آن بود که روزی گروهی از شاگردان او که در وقت عافیت شاگردان او بودند، به عیادت او آمدند بر بالین او نشستند، یکی از ایشان گفت: خدای بر کس ستم نکند، تا بنده سزاوار عقوبت نگردد، او را عقوبت نکند و تعذیب ننماید، یعنی که ایوب خود سزاوار این عقوبت است. ایوب (ع) آن بشنید طاقتش برسید گفت: بار خدایا، بر بلای تو مرا صبر هست اما بر شماتت اعدا صبر نیست، که مسنی‌الضر...» (آیهٔ ۳۹، سورهٔ ۳۸). ایضاً از همان مأخذ.

۳. الیهو [= Elihu] به عبری (= «خدایِ من او است») یکی از سه تسلیت‌دهندهٔ ایُوب (ایُوب ۲:۳۲؛ ۳۷:۲۴).

۴. در کتاب ایوب و دیگر کتب مذهبی، نُدْرَةً اموری می‌توان یافت که با موازین متعارف فلسفه سازگار

←

اپیکور (۲۷۰ـ ۳۴۱ قـ.مـ.) [سامُس، آتن]. تمایلات فکری سیرناییان بار دیگر در فلسفهٔ اپیکور جلوه‌گر می‌شود که مدرسهٔ خود را به سال ۳۰۶ ق.م. در آتن بنیاد نهاد.

او تألیفات زیادی کرد، ولی اندکی از آن‌ها باقی مانده است. به‌نظر وی، منظور از فلسفه استفادهٔ عملی است، و سعادت زندگی در شادمانی است. او امور نظری را تبعی و عرضی می‌داند، و می‌گوید: هدف از آن‌ها باید این باشد که افزار تحقیق و پژوهش غایت زندگی قرار گیرد. منطق به‌ما می‌آموزد که حقیقت را باید در احساسات جست. خطا در ادراکات حسی واقع نمی‌شود، بلکه غلط و خطا در احکام رخ می‌دهد. دربارهٔ عالم، ما فرضیاتی می‌سازیم، ولیکن باید در ساختن این فرضیات به تجربهٔ حسی متوسل شویم و به‌وسیلهٔ آن، فرض‌های خود را بیازماییم، همین تطبیق دادن فرضیات با تجربهٔ حسی درواقع آزمایش حقیقت است.

در زمینهٔ سلوک یا رفتار، لذت و الم، میزان صواب و خطا می‌باشد، هر چه موجب لذت گردد، خیر است و هر چه باعث الم شود، شر است. جهان واقعی، چنانکه **دموکریتوس** می‌گفت مادی است. و از ذرات لایتجزی تشکیل یافته، و همواره وجود دارد. این ذرات که بالتبع جاودانی هستند در شکل و اندازه و وزن با هم فرق دارند.

فضاء لایتناهی است. و اتم‌ها پیوسته در آن در حرکت‌اند، و اساساً در خطی یا مسیری مستقیم سیر می‌کنند، ولیکن اتفاقاً برخی از آن‌ها منحرف می‌شوند. و سرعت آن‌ها دگرگون می‌شود. بعضی اوقات در طبیعت طفره‌ها و نابسامانی‌ها رخ می‌دهد که منشأ آن‌ها بیشتر همین انحراف‌های اتم‌هاست از وضع اولیهٔ خودشان.

بالاتر از این، تحول عالم[1] است که در اثر آن انواع جانوران و گیاهان بوجود می‌آید. نظریهٔ تجربی ابیقور دربارهٔ معرفت او را بر آن می‌دارد که بگوید: خدایان باید وجود داشته باشند زیرا مردم تصوراتی دربارهٔ آن‌ها دارند، و چنانکه پیش از این گفتیم، منشأ همهٔ تصورات انسان، ادراکات حسی اوست. خدایان نیز، موجوداتی مادی و سرانجام فانی هستند، و در

→ باشد! ازاین‌رو شگفت است که مؤلف چگونه و چرا آن‌را جزو مباحث کتاب خود قرار داده است. به‌هرحال طالبان اگر بخواهند قصهٔ ایوب و شرح مصایب و بردباری‌های او را بخوانند به‌کتاب‌های تفسیر از جمله به «ترجمهٔ تفسیر طبری»، ۱۵۳ـ۳/۱۳۴ چاپ مرحوم حبیب یغمایی، و «قصص قرآن مجید»، ۱۴۸ ـ ۱۴۳، مرحوم دکتر یحیی مهدوی؛ و کشف‌الاسرار، ۳/۸۳ـ ۱۴۰ رجوع فرمایند.

1. The Evolution of the Universe.

قلمرو خودشان که دورتر از حریم انسان است زندگی می‌کنند؛ و برای اینکه گرفتار مواظبت و اضطراب نشوند همواره خود را از ارتباط با انسان‌ها کنار می‌کشند! چه از این دمسازی و آمیزش متأذی می‌شوند. و انسان نیز فی‌نفسه نیازی به خلطه و آمیزش با آن‌ها ندارد!

منشأ زیست‌شناسی و روانشناسی انسان، یکسره مادی است. حتی روح انسان نیز مادی است، و از نوعی اتم‌ها که از جنس آتش لطیف هستند، ساخته شده است. در زمان مرگ، شخصیت انسان از بین می‌رود، ولیکن مرد حکیم از مرگ نمی‌ترسد، زیرا می‌داند که تا او هست، مرگ نیست و چون مرگ آمد او وجود ندارد، چه اصل وجود انسان شعور اوست که آن نیز زمان مرگ از بین می‌رود.[1] هدف ما باید این باشد که از زندگی و هستی خویش لذت ببریم، ولیکن این لذت بایدچنان باشد که با شأن انسان مناسبت داشته باشد. و برتر از همهٔ این‌ها این است که انسان حیوانی عاقل است نه جانوری وحشی، پس لذت عقلی از لذت جسمی برتر است. و چون لذاید با آلام درهم آمیخته است، میانه‌روی و اعتدال لازم است، و لذت پایدار آن است که بدون دردی بدست آید و «دولت آن است که بی‌خون دل آید به کنار». سعادت انسان در آن است که از غم و درد کاملاً آزاد شود. لذات را نباید از روی تعمد و دانسته جستجو کرد، زیرا اغلب آن‌ها مشکل بدست می‌آید و بسیار اتفاق می‌افتد که خواهش‌های انسان عقیم می‌ماند. به یک سخن، برای لذت بردن و شادمانی فضیلت لازم است.

به نظر اپیکور زندگانی اجتماعی، امتیاز دو جانبه از افراد می‌گیرد.[2] قوانین و نهاد[3]های اجتماعی اصولی است که به‌وسیلهٔ خود مردم وضع شده است، تا با همدیگر زندگی کنند؛ بنابراین هیچکدام مطلق[4] نیستند. ما از این قوانین به طیب خاطر پیروی می‌کنیم. چون سعادت فردی، غایت زندگانی است. خردمند، هر چه بتواند در اجتماع، کمتر شرکت می‌کند، تا بدین ترتیب از تأثیر اضطراب و تشویش در زندگی برکنار باشد، و الزامات و قیود شخصی

---

۱. شاید متنبی شاعر عرب (۳۴۴ـ۳۰۳) از این فکر متأثر بوده که گفته است:

«وَٱلأَسَىٰ قَبْلَ فُرقَةِ الروحِ عَجْزٌ   وَٱلأَسَىٰ لا یَکوُنُ بعدالفِراق»

یعنی: اندوه خوردن و ترس پیش از جدایی روح از بدن ناتوانی است؛ پس از مرگ نیز ترس و اندوه نیست.

۲. «خردمند کسی است که گمنام زندگی می‌کند و به هیچ روی دشمنی ندارد». (ــــ تاریخ فلسفهٔ مغرب، به قلم برتراندراسل، ۲۵۳، چاپ دهم، لندن).

3. Institution.   4. Absolute.

او کم گردد.[۱]

اپیکور[۲] و اپیکورگرایی (شرحی دیگر)

فیلسوف یونانی، که به سبب بیان مذهبِ ذرّه‌انگاریِ عالَمِ طبیعت مشهور بود؛ ولی به‌ویژه به سبب تعلیمِ اخلاقیِ خویش نامدار گشته، و در روزگارِ قدیم عنوانِ احترام‌آمیز رهانندهٔ ارواح[۳] یافته است، و اکنون نیز به عنوان مُصلحِ بزرگ اخلاقی از وی یاد می‌شود. وی به سال ۳۴۱ ق.م. در ساموس[۴] متولد شد، که در آنجا پدرش نئوکلِس[۵] آتنی، حدود ده سال پیش از آن سکنیٰ گزیده بود.

اپیکور در سال ۳۲۳ به آتن رفت، ولی به‌زودی در کُلفون[۶] به پدرش پیوست. پس از آن در میتیلن[۷] و لمپساکِس[۸] به تعلیم پرداخت و سرانجام به سال ۳۰۶ به آتن بازگشت.

پس از آن یکسره در آتن اقامت گزید و مدرسه‌یی فلسفی پایه گذاری کرد، و شاگردان خود را در باغ خود نزدیک دیپیلُن[۹] تعلیم می‌داد، که آن‌را به میل خود به مدرسه واگذار کرده بود. چون انجمنی که دَورِ او حلقه می‌زدند شامل زنان و مردان هر دو بوده؛ برخی داستان‌های تُهمت‌آمیز دربارهٔ آن جمع بر زبان‌ها افتاد. با این‌همه، نظام مدرسه، با نوعی سادگی جذّاب مشخَّص می‌شد؛ و دوستان و دشمنانِ او هر دو به شَفَقت و دلسوزیِ این فیلسوف نسبت به همهٔ مردم اذعان داشتند. چنانکه از شاگردانِ او یک زنِ بدکاره و یک بردهٔ سیاه‌پوست بوده‌اند.

---

۱. از آنچه دربارهٔ ابیقوربیان بیان شد، معلوم می‌گردد که وی اهمیت زیادی به روش مکالمهٔ افلاطون یعنی Dialectic و روش قیاس ارسطو یعنی Logical نمی‌داده، تنها قسمتی که از منطق ارسطویی مورد اعتنای ابیقور بوده، بحث دربارهٔ «میزان حقیقت» است؛ و از دیالکتیک افلاطون بدان سبب استفاده می‌کرده که در علوم طبیعی بدرد می‌خورده و مورد استفاده بوده است.

از طرفی فیزیک یا علوم طبیعی از آن‌رو مورد توجه او بوده، که به اخلاق مدد می‌رساند. ازاین‌روی، باید گفت که: اپیکور برای اخلاق بیشتر از همهٔ علوم اهمیت داده، و در این راه از رواقیان نیز پیشتر رفته است.

اپیکور نویسندهٔ توانایی بوده، و به‌طوری‌که دیوژن لائرتیوسی Diogenes Laertius می‌گوید: او حدود ۳۰۰ تألیف داشته است! ولیکن بیشتر آن‌ها از بین رفته یا گم شده است. (تاریخ فلسفه، کاپلستون، ۴۰۱/۱، چاپ لندن).

2. Epicurus. 3. Savior of souls. 4. Samos.
5. Neocles. 6. Colphon. 7. Mitilene.
8. Lampsacus. 9. Dipylon.

دیوژن لائرتیوسی در کتاب دهم از احوال و افکارِ فیلسوفان مشهور[1]، زندگانی و اندیشه‌های اپیکور را به تفصیل بیان کرده است. وی این فیلسوف را نویسنده‌یی پرکار می‌شمارد و فهرست آثارِ عمدهٔ او را بدست می‌دهد. همین مؤلّف متن سه نامهٔ اپیکور و «عقایدِ اصلی»[2] او را عیناً یاد کرده است که به ترتیب دربارهٔ طبیعیّات، دربارهٔ کائناتِ جوّ[3]، و اخلاق و خداشناسی[4] است. یک مأخذِ عُمده دربارهٔ اپیکور و اندیشه‌های فلسفیِ او مجموعه‌یی از پاپیروس[5]هاست که میانهٔ سال‌های ۱۷۵۲ تا ۱۷۵۴ در هرکولانئوم[6] کشف شد. این پاپیروس‌ها، نه تنها شامل بخش‌هایی از کتاب دربارهٔ طبیعتِ[7] او است (که اصلاً ۳۷ کتاب داشته)، بلکه دربردارندهٔ عبارات و قطعات متعددی از مکاتباتِ وی با دوستان خویش می‌باشد. و این کشف در ارزشیابی مذهبِ اپیکوری حایزِ اهمیّتِ بسیار است.

نظرگاهِ فلسفیِ اپیکور، اساساً اخلاقی است، و چنین می‌نماید که علاقهٔ او به پژوهش‌های دیگر اندک بوده است. حتّی توجه او به طبیعیّات صرفاً جانبی و متوجه به غایاتِ اخلاقی بوده است؛ یعنی به قصد «اکتسابِ آرامشِ ذهن و ایمانِ ثابت».

دیوژن لائرتیوسی بیان می‌دارد که اپیکور انگیزهٔ «فلسفیدن» را از مطالعهٔ آثارِ دمُوکریتوس دریافت کرد. به عبارتِ دیگر مذهبِ دموکریتوس مبنی بر ذَرّات و خَلاً پایهٔ تعالیم اپیکور قرار گرفت.

زنون (۲۶۵ـ۳۳۵ ق.مـ.) [سیتیوم، آتن]. او در سیتیوم متولد شد که از اعمال قبرس است، و در آتن درگذشت. اصول اساسی فلسفهٔ کلبی، با بوجود آمدن **مذهب رواقی** از نو رونق گرفت. مؤسس این مذهب **زنون**، نام دارد. گفته‌اند که او در آغاز به کار تجارت اشتغال داشت، و پس از اینکه در ضمن غرق کشتی از خطر دریا رهایی یافت، به آتن آمد، و آثار گزنفون را خواند، و به فلسفه شایق شد[8]، و به مطالعهٔ آن آغاز کرد. زنون مدرسهٔ خود را در زیر رواق

---

1. Diogenes laërtius, *Lives and Opinions of the Famous Philosopher*s.

2. *Kuriai Doxai* ("Principal doctrines")

3. Metearology.

4. Theology.

5. "Casa dei Papiri" (= Villa of Epicurean").

6. Herculaneum.

7. *On Nature*.

۸ زنون در آغاز مانند پدرش به فعالیت تجاری پرداخت. پس از واقعه‌یی که در بالا ذکر آن رفت؛ یعنی حدود سال‌های ۳۱۳ـ۳۱۵ به آتن آمد. قضا را «خاطرات سقراط» را به قلم گزنفون مطالعه کرد، و «رسالهٔ

←

منقش[1] در آتن دایر کرد؛ و از آن وقت او را رواقی[2] گفتند.

زنون نیز چون **ابیقور** بر آن شد که: **اخلاق**، **مهم‌ترین** بخش فلسفه است.[3] برای تمتع از زندگانی خوب، مردم باید صحیح فکر کنند، و جهانی را که در آن می‌زیند بشناسند. معرفت مبتنی بر تعمیم استقرایی تجارب حسی است، و به سبب شباهت همهٔ اذهان، تصورات معمولی برای همه معتبر است. چنانکه هراکلیتوس اظهار داشته است، عقل انسان، با عقل جهان که در همه جای جهان پراکنده است و ناظم عالم است، یکسان است. این همان **عقل الهی**[4] یا «لوگوس» است.

اقناع علمی وقتی دست می‌دهد که غایت هر چیز محسوس واقع شود، یا تأثیری ناگزیر و سخت در ذهن انسان پدیدار آید. رواقیان به سبب بحث در صورت قیاس، اموری بر منطق ارسطو افزودند. به‌نظر زنون، جهان ما جهانی مادی است، ولیکن او معتقد بود که همهٔ عالم پر از نیرو[5] است. حقیقت[6] را با تعبیراتی چون: ماده، آتش، جان یا روح، و عقل توصیف کرده‌اند.[7] همهٔ اشیاء از فیض یک روح جهانی[8] جاندار هستند. مذهب حق **وحدت وجود**[9] است. همهٔ ارواح مقید از روح جهانی یا کلی برمی‌آیند، و در مراتبِ کمالْ شدت و ضعف و اختلاف دارند که، فروتر از انسان عاقل، جانور و گیاه و بالاخره عناصر بسیط قرار دارند. بنای

→ دفاعیه» سقراط را به قلم افلاطون، از نظر گذرانید، و شهامت اخلاقی سقراط و شخصیت اخلاقی وی موجب اعجاب او گردید. در این هنگام به کراتس Crates کلبی برخورد کرد، و در اخلاق او را نظیر سقراط یافت و شاگردش شد، و ازاین‌رو در رواج مذهب کلبی درایستاد (تاریخ فلسفهٔ کاپلستون، ۱/۳۸۵، چاپ لندن).

۱. اصل این کلمه به لاتین Stoa Poikile است که در انگلیسی به Painted Porch «ایوان رنگ کرده» ترجمه کرده‌اند.

2. Stoic.

۳. در این باره زنون تشبیهی کرده که سخت لطیف است و به نقل کردنش می‌ارزد. می‌گوید: «فلسفه چون بوستانی است، که منطق مانند دیوارهای آن، و فیزیک یا طبیعیات چون درختان آن و اخلاق همچون میوهٔ آن است؛ یا مانند تخم‌مرغی است که: منطق مانند پوسته، طبیعیات، چون سفیده، و اخلاق همچون زردهٔ آن است.» (*History of Western Philosophy* به قلم راسل، ص ۲۶۵ چاپ دهم لندن).

4. Divine Reason, or the Logos.

5. Force.

6. Reality.

۷. مولوی گوید:

اختلاف خلق از نام اوفتاد چون به معنی رفت آرام اوفتاد.

8. Universal Soul.

9. Pantheism.

عالم بر ادوار است، و کمال یک دوره مبتنی بر نقصان دیگری است، و چون دوری بپایان می‌آید، دوری دیگر آغاز می‌گردد. از این نظر هیچیک از ارواح، باقی و پایدار نیستند. انسان‌ها در زندگی بسیار محدود و مقیدند و آزادی آنان سخت اندک است، و علت فاعلی عالم قاهر بر انسان است، همچنانکه بر موجودات دیگر نیز چنین است، با این‌همه، نظیر علت‌های عالیه، انسان نیز آزاد است و بلکه بیشتر از آن‌ها حریت دارد و شریف است. نشان آزادی او این است که می‌تواند حالت روحی خویش را معین نماید، و زندگی آرامی داشته باشد، و بر امور خویش حاکم گردد. تکلیف او این است که عاقلانه زندگی کند و طبیعت را اثر موزون عقل جهان یا پروردگار[1] بداند و هر چه پیش وی آید، آن‌را بدون شکایت بپذیرد.[2] نوشته‌های شخصی زنون اینجا و آنجا پراکنده است. و جهت اطلاع از افکار وی به مآخذ دست دوم باید رجوع کرد.

شرح دیگری دربارهٔ مذهب رواقی[3]

ــ **مذهبِ رواقی**، بر پایهٔ نوعی وحدتِ وجودِ مادّی[4] است که از هراکلیتوس اقتباس شده است (۵۰۰ ق.م.). یک لوگوس (=عقل =نطق) که با آتش پیوند یافته است، جهان را به عنوان خدا یا سرنوشت و آدمی را به عنوانِ عقل انسانی، پُر کرده (یا فراگرفته) است. آدمی باید آثارِ این اصلِ طبیعی را به چنگ آورد و در هماهنگیِ با آن زندگانی بکند. از اینجا برمی‌آید که بنابر قولِ سقراط «فضیلت، علم است». این تنها خیر یا سعادت[5] است. خردمند، نسبت به اوضاع و احوالِ بیرونی بی‌تفاوت می‌ماند چنانکه («بر رویِ پارهٔ سنگی شادمان است»[6])، با این‌همه، نمی‌توان انکار کرد که برخی چیزها (مثلاً «تندرستی») را باید بر امور دیگر (مثلاً بر «درد کشیدن») ترجیح نهاد ــ اگر انتخاب با فضیلت منطبق باشد ــ خردمند وقتی بداند که درد و مرگ شرّ نیستند، و لذّت خیر نیست، خداوندگارِ همهٔ فضایل به‌ویژه، شجاعت، عِفّت، و عَدالت شده است. جز چنین کسی، همهٔ مردان بی‌خِرَد هستند.

---

1. Providence.

۲. خواجهٔ شیراز فرماید:

گر رنج پیشت آید و گر راحت ای حکیم　　　نسبت مکن به‌غیر که اینها خدا کند.

3. Stoicism, Stoics.　4. Materialistic pantheism.　5. Good = Happiness.

6. "Happy on the rock".

رواقیان در مسألهٔ معرفت، حسّی مذهب بودند، و معتقد بودند که علم، نتیجهٔ تأثّراتِ حواسّ از اعیانِ خارجی است.

پایه گذارِ این مکتب زنونِ کیتیونی[1] (حدود ۲۶۴ ـ ۳۳۶ قـ.مـ.) بود، که اندیشه‌های خود را زیرِ رِواقی[2] در آتِن منعقد می‌ساخت. مکتبِ رواقی، بعدها، یعنی در سدهٔ دوّم میلادی در روم نفوذ یافت و حکیمانی مانندِ سِنِکا، اپیکتتوس، و مارکوس اورلیوس، و سیسرون بدان گرویدند.

زنون، خود، فلسفه را به طبیعیّات، منطق، و اخلاق تقسیم می‌کرد. منطقِ وی بر پایهٔ اُرغنونِ ارسطو بود؛ امّا می‌گفت که هر معرفتی سرانجام به ادراکاتِ حواسّ برمی‌گردد. نظرش در بابِ طبیعیّات، همچنانکه یاد شد، مانندِ همهٔ رواقیان اساساً مادّی بود. در نظر او هر چه حقیقت دارد مادّی است. قوّه و مادّه ــ یا جان و جسم ــ حقیقتِ واحد و با یکدیگر مزجِ کلّی دارند، و وجودِ یکی در تمامیِ وجودِ دیگری مساوی است.

در اخلاق، زنون، فضیلت را مقصودِ بالذّات می‌دانست و عقیده داشت که زندگانی باید با طبیعت و قوانینِ آن سازگار باشد؛ و آزادیِ واقعی زمانی بدست می‌آید که انسان شهوات و افکارِ نادرست را به یک سو نهد، و تا می‌تواند وارستگی و آزادی پیشه کند. رِواقیان به سبب پیروی از این اصول نزد عامّه به نخوت و غرور و بی‌قیدی معروف بوده‌اند. چنین مردی حتّی اگر ثروت یا خانوادهٔ خود را از دست بدهد، پریشان نمی‌شود. از این گذشته، مرد خردمند هرگز فریب نمی‌خورد و حیلهٔ کسی را نمی‌پذیرد: چه او به خطا و اشتباه تن درنمی‌دهد؛ و معرفتِ او از خطا مصون و برکنار باشد.

رِواقیان هیچگونه فرقی میانِ علوم نمی‌نهادند. کریسیپوس[3] استدلال می‌کرد که «همهٔ معرفت یکی بیش نیست، و برایِ یک انسان ممکن نیست که معرفتِ عَمَلی داشته باشد، و در امور مربوط به انسان مجرَّب و کاردان نباشد، و یا از فعّالیّت‌های انسانی فهمی داشته باشد، ولی امورِ مربوط به خدایان را در نیابَد.» یک رِواقی همهٔ معرفت را دارا بود، چه انسانی و چه الهی، ولی در اصل این معرفت عملی[4] بود و با وظایفِ او به عنوانِ عضوی از اجتماع ارتباط داشت.

1. Zeno of Citium.
2. Porch = Stoa.
3. Chrysippus.
4. Practical knowledge.

مفهوم تکلیف (=وظیفه)[1]، که زنون آن‌را به «اعمالی» تعریف می‌کرد «که از آن‌ها توصیف مُعتنابهی را می‌توان بدست داد»، در فلسفهٔ رِواقی نقش بزرگی بازی می‌کرد. اگر کسی می‌بایست در نظام خدمت بکند یا شغلی مردمی برعهده بگیرد، چیزهایی از قبیل وجههٔ خوب یا بد[2]، ثروت و فقر، بیماری و تندرستی البته تا حدودی اهمیّت دارد.

ـ رِواقیان با اینکه مادّی بوده‌اند امّا مادّه را به صورتِ امری مُتداوِم[3] و نه متجزّی[4] یعنی تجزیه‌پذیر می‌انگاشتند، و از این نظر با اپیکوریان مخالف بودند.

ـ اخلاقِ رواقی

هرچند افرادِ معدودی، همچون سقراط و هرکول[5]، توسط رِواقیان به عنوانِ مردانِ خردمند[6] شناخته شده‌اند، «مردِ خردمند» آرمانی بوده است که همهٔ رواقیان کوشش‌هایِ خود را متوجه او ساخته بودند. رواقیان این اصل سقراطی را پذیرفته بودند که «زیان زدن» یا «تعدّی کردن»[7] بیشتر انجام دادنِ زیان و تعدّی است تا دریافتِ آن، و نیز چون مرد نیک مجبور به انجام دادن ظلم[8] نمی‌تواند باشد، تنها کسی که بتواند به او زیان بزند، خودِ مرد نیک توانَد بود. اینْ اساسِ تصوُّرِ رواقیان از خود ـ بسندگیِ[9] خردمند بوده است. بنابر عقیدهٔ زنون، مرد خردمند، حتّی اگر زیر سُلطهٔ جبّاری زندگانی بکند می‌تواند با فضیلت بماند؛ بنابر عقیدهٔ پرسائوس[10] داشتند؛ ولی تا آنجا که فضیلتِ او مطرح بود، آن امور هیچ اهمیّتی نداشتند، و بنابراین زنون آن‌ها را «بی‌تفاوت» [= بی‌اهمیت][11] می‌خواند. با این‌همه، او اشیاء را به دو قسمتِ «موافق با طبیعت»[12] و «مخالف با طبیعت»[13] تقسیم می‌کرد ــ و گاهی، با ترتیب، آن‌ها را «مُرَجَّح»[14] و «مردود»[15] می‌نامید. کریسیپوس به «اشیاء موافق طبیعت» در نظامِ اخلاقی خود پایگاه مهمّی قایل بود، پلوتارک[16] در عبارتی که احتمالاً بر پایهٔ عقیدهٔ کریسیپوس بوده نوشته است «چه چیزی را می‌توانم منشأ تکلیف و موضوعِ فضیلت تلقّی کنم اگر از طبیعت و اشیایی که موافق طبیعت است تجاوز نمایم؟» چنین می‌نماید که کریسیپوس استدلال

---

1. Duty.
2. Good or bad reputation.
3. Continuum.
4. Atuum.
5. Hercules.
6. The "Wise man"
7. Injury.
8. Injustice.
9. Self - Sufficiency.
10. Persaeus.
11. Indifferents ("adiaphora").
12. "Things according to nature".
13. "things contrary to nature".
14. "Preferred".
15. "Regected".
16. Plutarch.

می‌کرده است که یک انتخابِ درست از میان «بی‌اهمیّت‌ها» به یک نمودارِ عادتِ خوب[1] و فضیلت خواهد انجامید. ولی یک انتخاب بد منتهی به از دست دادن فضیلتی خواهد شد که انسان قبلاً دارا بوده است. امور «بی‌تفاوت» البته ارزش دارند، ولی چون آنرا با ارزشِ مکنون[2] در خودِ عَمَلِ اخلاقی بسنجند، اهمیّتی ندارند.

ـ **فقدانِ هیجان** («آترِاکسیا»[3])، و استعدادِ تحمُّلِ تَلَفات و کاستی[4]هایی که بخت[5] ممکن است بر انسان وارد آوَرَد یکی دیگر از ویژگی‌هایِ مردِ خردمندِ رواقی بود. اگر یک رواقی هیچ هیجان یا عاطفه نداشت «آیا معنیِ آن این نبود که او هیچگونه دلسپردگی[6] به کسانی‌که می‌کوشید نسبت به آن‌ها یاری دهد، نداشت؟ آیا وظیفهٔ او صرفاً این بود که فضیلت خود را افزون سازد؟ سِنِکا[7]، فیلسوف نو ـ رواقی این نکته را اظهار کرده است که آنجا که می‌نویسد «در این صورت، چرا من یکی را دوستِ خود می‌گیرم؟ برای اینکه کسی داشته باشم که برای او بمیرم، او را در تبعید همراهی کنم، به جایِ او مرگ را در آغوش بکشم و همه چیز خود را در گردِ سلامتِ او بنهم». با این‌همه، آشکار است که رِواقیان هیجان و عاطفه را بیشتر از راهِ عقل ضبط می‌کردند تا با ریشه‌کَن ساختنِ آن‌ها. رِواقی، می‌بایست همواره راست بگوید، و لذا دلسپردگی او نیز می‌بایست اصیل و با صداقت بوده باشد.

رواقیان معتقد بودند که همهٔ انسان‌ها نسبت به فضیلت یک وضعیّت طبیعی[8] دارند. آدمیان در سال‌های نخستین زندگانی خود برای بدست آوردن «چیزهایِ نخستینِ مطابقِ با طبیعت» می‌کوشند. از این عبارت چنین برمی‌آید که مقصودْ استعدادِ غریزیِ انسان برای یافتنِ لذّت در چیزهایی است که برایِ جسم او سودمند است و دور ساختن چیزهایی که برای جسم او سودمند نیست. این مطلب، از نزدیک با مفهوم «اویکیوسیس» ـ(= خویشاوندی و مَحبّت)[9] پیوند دارد. کریسیپوس استدلال می‌کرد که آنچه برای هر جانداری از همه چیز نزدیک‌تر است سرشتِ خودِ او و آگاهیِ او از آن است؛ و از اینجاست که به محضِ تولُّد به خود وابسته[10] می‌شود؛ و به اجزا و اعضایِ بدنِ خویش، و به فرزندان خویش. رِواقیان اوّلیّه، نسبت و خویشاوندی را منشأ عدالت قرار داده بودند.

---

1. Good Habit - pattern.
2. Value implicit.
3. Lack of emotion ("ataraxia")
4. Loses.
5. Fortune.
6. Symopathy.
7. Seneca.
8. Natural disposition.
9. Oikeiosis.
10. Akin to himself.

ـ نَظَریهٔ سیاسیِ رِواقیان

رِواقیان از یک سوی به اجتماعی از مردانِ خوب و از سوی دیگر به اجتماعِ جهانیِ همهٔ انسان‌ها توجه یافته بودند. زنون، در کتاب جمهور[1] خود اجتماعی آرمانی را توصیف کرده است: «ممکن است لازم نباشد که ما در شهرها و بخش‌هایی[2] زندگانی کنیم که بنابر آنچه تصوّرات ما از عدالت پدید آورده، به قسمت‌های متعدّدی تقسیم شده است، بلکه ممکن است که درواقع همهٔ آدمیان را همنوعان و همشهریان خود بشماریم، و بنابراین بتوانیم یک زندگانیِ مشترک و یک جهانِ مشترک داشته باشیم، درست مانند گلّه‌یی که تحت یک قانون کُلّی در یک جا بسر می‌بَرَند و تغذیه می‌کنند». با این‌همه، شاروندانِ مدینهٔ (یا جمهور) زنون همه خوبان‌اند؛ آن‌ها هیچگونه معبد نمی‌سازند، زیرا کارِ بنّایان و صنعتگران نه ارزشی دارد و نه مقدّس است؛ در این مدینه هیچگونه سکّه‌یی رایج نیست و دادگاه‌های حقوقی[3] هم وجود ندارد. زنون معتقد بوده است که تعلیماتِ ابتدایی بی‌فایده است؛ و زنان نیز باید مُشاع[4] باشند. کریسیپوس نیز نظیر همین عقاید را در کتاب جمهور خود مطرح ساخته است: او تأکید می‌ورزید که نان و آب باید غذای سادهٔ همهٔ شهروندان باشد؛ و با زنون و عقیدهٔ او در موردِ زنان مُوافِق بود. این هر دو اثر، عمیقاً از اندیشه‌های سگ‌واران[5] متأثّر بوده است که استدلال می‌کردند: فرد وقتی به آزادی دست می‌یابد که نیازهایِ جسمانی او به حدّاقل برسد و قوانین مواضعاتِ[6] اجتماعی را نادیده بینگارد.

چون زنون، کلینتس[7]، و کریسیپوس همه تأکید داشتند که انسان باید در زندگانیِ جمعی مشترک بجوید، عجیب نیست که رِواقیان را می‌بینیم که با حاکمان همکاری و همنشینی داشته‌اند. زنونِ دوستِ آنتی‌گونوس گوناستاس[8] پادشاه مقدونیه بود و او را در آتن دیدار کرد، و پس از مرگِ زنون به تشویق وی زنون را در سرامیکوس[9] دفن کردند. پرسائوس، شاگرد زنون و مؤلّف کتابی در قانونگذاریِ اسپارت[10]، به اندازه‌یی قوی و متنفّذ بوده که گفته‌اند که آنتی‌گونوس را از برگردانیدن آزادی به اِرِتْریا[11] (حدود ۲۷۰ قـ.مـ.) منع کرد و همو سردارِ

---

1. *Republic*.
2. "demes".
3. Law Courts.
4. Common.
5. Cynics.
6. Social Conventions.
7. Cleanthes.
8. Antigonus Gnostas.
9. Ceramicus.
10. *On the Constitution of Sparta*
11. Eretria.

سپاه آنتی‌گونوس در جنگ میان مقدونیّه و آراتوسِ سیسیونی[1] (پس از ۲۵۰ ق.م.) بوده است. سپائروس[2]، یکی دیگر از شاگردان زنون، مسؤول پرورشگاه‌ها[3] و مراسم اَدعیهٔ عمومی[4] در اسپارت در روزگارِ کِلِئُومِنِس سوّم[5] بوده است؛ و دورهٔ حکومت این شخص اخیر با یک تقسیم اراضیِ مجدّد[6] مشخص شده است و آن به دنبال یک اصطلاحِ اقتصادی شدید پدید آمده که پیش از وی توسُّط سَلَفِ او آگیس چهارم[7] آغاز گشته بوده است، و به عنوان بازگشتِ به نظام لیکورگ[8] تلقّی می‌شده است که با نظم دقیق و سادگی بسیار همراه بوده است. پرسائوس، سفاروس، و کلینتس همه دربارهٔ پادشاهی[9] کتاب نوشته‌اند.

رواقیان در مسایل اجتماعی پایگاه و نقش داشته‌اند. کریسیپوس به مفهوم اشرافیّت و بزرگ‌زادگی حمله می‌کرد و در کتاب دربارهٔ فضایل[10] بحث می‌کند که هیچ فرقی نمی‌کند که انسان از تبارِ بزرگان باشد یا نباشد. در کتاب دربارهٔ هم‌آهنگی[11]، وی برده را به «مردیِ که برایِ تمامِ عُمر اجیر شده» تعریف می‌کند، و این عبارت نشان می‌دهد که برده انسانی بوده است که کاری را انجام می‌داده، و از حیثِ ذات و سرشت با اربابِ خود تفاوتی نداشته است. شاهدی در دست نیست که رِواقیان اوّلیّه مفهوم اُلوهیّت پادشاه[12] را تقویت و تأیید می‌کرده‌اند.[13]

اهمروس (وفات حدود ۳۰۰ ق.م.) [مسنا، مقدونیه]. مذهب سیرناییان در سدهٔ سوم از نو رواج گرفت و در این راه اهمروس بیش از همه پیشقدم بود. نام وی به سبب نگارش **تاریخ مقدس** مشهور گشته است؛ که در آن بیان می‌کند؛ خدایان عامه مانند قهرمانان هستند یا چون فاتحان. در مورد مذهب اعتقاد داشت که اساطیر مذهبی تاریخی است که تحریف یافته است.

---

1. Aratus of Sicyon.
2. sphaerus.
3. Gymnasia.
4. Syssitia (= communal Messes).
5. Cleomenes III.
6. Redistribution of Landholdings.
7. Agis IV.
8. Lycurgus' System.
9. *On Kingship*.
10. *On Virtues*.
11. *On Concord*.
12. Divinity of the monarch.

۱۳. برای مطالعهٔ بیشتر، ←:

- E.V.Arnold, *Roman Stoicism* (London, 1911).
- L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism* (London, 1966).
- *Encyclopaedia Britannica*, art, "stoics", Vol. 21/ 265- 267.

استراتو[1] (حدود ۲۶۸ـ۲۸۸ ق.مـ.) [لامپساکس[2]، آتن]. در لامپساکس زاده شد، و در آتن زندگی کرد. او رییس لیسیوم پس از تئوفراستوس بود و به سبب تبحر در مطالعهٔ طبیعت، لقب «طبیعت‌شناس»[3] یافت: علاوه بر طبیعت‌شناسی در خیلی از شعبه‌های معرفت، دانشمند بود، و تألیفات متعددی در اخلاق، کلام، متافیزیک یا «مابعدالطبیعه»، و جانورشناسی، روانشناسی، و علم‌الامراض و منطق ساخت که امروزه چیزی از آن‌ها برجای نمانده است. او از بیماری مزمنی رنج می‌برد و به علت همین بیماری کم‌کم رنجور گشت و پس از چندی درگذشت، او معتقد بود که: طبیعت همان خداست و دو نیروی سردی و گرمی[4] بر آن حکمفرماست. همه چیز وزن دارد و به نسبت سنگینی در طبیعت پراکنده شده است. به‌نظر استراتو، زمان پیوسته و مستمر[5] است و بنابراین از نظر ماهیت با عدد اختلاف دارد، چه عدد ناپیوسته و نامستمر است. او نظریه‌های مربوط به ستارگان و زمین و ستارگان ذوات‌الاذناب[6] را مبلغ زیادی بسط داد، و در علم کائنات جو[7] مطالعات شایان دقت انجام داد.

افعال روح، صوری از حرکت هستند و هوشیاری موجود زنده همه فعالیت است. بقاء روح مورد تشکیک است. و خیر اخلاقی در خویشتن‌شناسی[8] است.

آرخزیلائوس[9] (۲۴۱ـ۳۱۵ ق.مـ.) [پیتان[10]، آتن]. او رئیس آکادمی افلاطون شد و جدال او را دربارهٔ بی‌اعتباری ادراک حسی[11] تأیید و با مذهب رواقیان در باب اهمیت تأثرات حسی مخالفت کرد، و بیان کرد که حتی یک تأثر ساده[12] نیز ممکن است غلط باشد! بنابراین بیان، انسان خردمند باید حکم خود را تعلیق نماید، و هیچ چیز را بی‌دقت به‌عنوان اعتقاد نپذیرد. والاترین مردم کسی است که همهٔ احتمالات را پیش‌بینی کند، و از برترین و راجح‌ترین آن‌ها پیروی کند. او چیزی ننوشته است.

---

1. Strato.
2. Lampsacus.
۳. طبیعت‌شناس اینجا به‌معنی عالم علوم طبیعی است نه پزشک چنان‌که در شعر سعدی آمده:
«امید عافیت آنگه بود موافق عقل — که نبض را به طبیعت‌شناس بنمایی».
4. Cold and Heat.
5. Continuous.
6. Comets = ستارگان دنباله‌دار
7. Meteorology.
8. self- Realisation.
9. Arkesilaus.
10. Pitane.
11. Sense- Perception.
12. Simple Impression.

کلینتیس[1] (۲۲۰ـ ۳۰۰ قـ.مـ.) [آسوس، آتـن]. وی در آسـوس[2] مـتولد شـد، و در آتـن درگذشت. اگرچه او به‌عنوان رییس مدرسهٔ رواقی مدتی مذهب رواقیان را رهبری کرد، ولیکن چیز قابلی بـر مـذهب مـذکور نـیفزود. بـا ایـن‌همه، وی بـه‌نوشتن سرودی دربارهٔ رب‌الارباب[3] سخت معروف شده است، و در سخنرانی‌هایی که **سن پل** در آتن کرد، بیشتر آن‌ها منقول است.

تیمون[4] (۲۳۰ـ ۳۰۲ قـ.مـ.) [فلیوس[5]، آتن]. وی در فلیوس زاده شد، و در آتن درگذشت. بیشتر دانش ما دربارهٔ مذهب شک[6] **فورون** به‌وسیلهٔ تیمون تهیه شده است. او تألیفات متعددی کرد که مهم‌تر از همه هجونامه[7]یی است که بر ضد فلاسفهٔ یونانی نوشته است.

کـریسیپوس[8] (۲۰۸ـ ۲۸۰ قـ.مـ.) [سـولی[9]، آتـن]. او در سـولی مـتولد شـد، و در آتـن درگذشت. برخلاف کلینتس، کریسیپوس خلاق‌تر، و در تشیید مبانی مذهب رواقیان تواناتر بود تا به‌جایی که او را **مؤسس ثانی**[10] لقب دادند. وی مذهب رواقـی را اسـلوبی پسـندیده و استوار داد، و در شناساندن اصطلاحات[11] آن بسیار کوشید، اما آنچه از نوشته‌های او بـه‌جا مانده، تنها برخی عبارات است.

---

1. Cleanthes. 2. Assos.

3. Hymn to the Most High.

ـکه کلینتس آنرا در شأن زئوس Zeus سروده است، و آنرا دکتر جیمز آدام Dr. James Adam به انگلیسی ترجمه کرده که مطلع آن این است:

"O God most glorious, called by many a name. Nature's great King, through endless years the same."

(برای خواندن باقی شعر مذکور، طالبان نگاه کنند به: تاریخ فلسفهٔ کاپلستون ۱/۳۹۲، چاپ لندن.)

4. Timon. 5. Phlius. 6. Skeptical Doctrine.

7. Satire. 8. Chrysippus. 9. Soli.

10. Second Founder.

ـباید دانست که اهمیت کریسیپوس مخصوصاً در دفاعی است که از نظریهٔ خوش‌بینی Optimism رواقیان کرده، و بیان داشته است که: شر اخلاقی امری عدمی است و فقط برای آن است که موجب شناخته شدن بهتر و بیشتر خیر اخلاقی باشد بیشتر بحث‌های او سخنان اسپینوزا و لایب‌نیتز را به یاد انسان می‌آورد. (تاریخ فلسفهٔ کاپلستون، ۱/۳۹۲، چاپ لندن).

11. Terminology.

زنون طرسوسی[1] (قرن سوم قـ.مـ.) [طرسوس]. یکی از شاگردان کریسیپوس زنون طرسوسی بود، اهمیت و شهرت وی به سبب طرح سؤالی است که در باب **مفهوم احتراق جهانی**[2] رواقیان کرد.

کارنئادس[3] (۱۲۶ـ۲۱۴ قـ.مـ.) [سیرن[4]، آتن، رم]. در سیرن از مادر زاد، به آتن رفت و در رم درگذشت. وی در سدهٔ دوم پیش از میلاد زندگی می‌کرد، و در روزگاری که به مذهب شک متمایل شده بود ریاست آکادمی را به‌عهده داشت. تعالیم او حول مذهب احتمال[5] می‌گشت، و بر آن بود که غایت و برترین حدی که معرفت انسانی بدان می‌رسد همانا احتمالات است. عقیدهٔ او در زمانهٔ خویش نفوذ فوق‌العاده داشت. او با معاصران خویش که دم از معلومات یقینی می‌زدند همواره مخالفت داشت. و در این راه بیش از همه با رواقیان مجادله می‌کرد و نه تنها در باب خداشناسی[6] و فلسفهٔ طبیعی عقیدهٔ آنان را رد می‌کرد، بلکه موازین اخلاقی[7] آن‌ها را نیز سست می‌دانست.

از او هیچ نوشته برجای نمانده است.[8]

کلیساییات[9] (حدود سدهٔ سوم قـ.مـ.). مجموعه‌یی است از نویسنده‌یی ناشناخته که آن‌را به عبری[10] کهلت[11] می‌گویند، و در انگلیسی عموماً آن‌را به ناصح[12] ترجمه می‌کنند. مؤلف خود

---

1. Zeno of Tarsus.
2. Conception of the universal conflagration.
3. Carneades.
4. Cyrene.
5. Doctrine of Probability.
6. Theology.
7. Ethical Standards.

۸ استدلال اصلی کارنئادس این بود که می‌گفت ما هیچ‌چیز را ثابت نمی‌دانیم کرد، چون هر برهانی بر پایهٔ فرضیاتی است که باید نخست آن‌ها را ثابت کرد؛ و برای اثبات این فرضیات هم باید فرض‌هایی دیگر وضع کنیم و این امر الی غیرالنهایه ادامه خواهد داشت و ما به نتیجه نخواهیم رسید. سخت‌ترین انتقادی که کارنئادس بر رواقیان کرد، متوجه بحث خداشناسی بود و می‌کوشید تا نشان دهد که براهین رواقیان در اثبات وجود خدا همه ضعیف و غیریقینی است و نیز قول رواقیان که گویند: خدا همان طبیعت است. متضمن تناقض است (تاریخ فلسفهٔ کاپلستون، ۱/۴۱۵، چاپ لندن).

9. Ecclesiastes.
10. Hebrew.
11. Koheleth.
12. Preacher.

را پسر داود، پادشاه بیت‌المقدس[1] می‌نامد، و از این‌روی، قاعدةً باید سلیمان[2] باشد.

انشایی که در نگارش آن بکار رفته، از آنِ سدهٔ سوم پیش از میلاد است، و بیشتر احتمال دارد که به‌دست نویسندگان متعدد نوشته شده باشد. موضوع اساسی آن بیهودگی[3] هستی انسان است، خواه به صورت فردی و خواه اجتماعی، نظیر عقاید یک مرد خردمند و توانا و هوشیار احکام و داوری‌های مؤلف مؤثر و نافذ است. فکر وی مایهٔ شک دارد به‌ویژه دربارهٔ اخلاق و بقاء نفس و ذات باری. نه در زندگی و نه در عالم امری شایستهٔ اهتمام وجود دارد. آنچه قابل مشاهده است، یک تکرار بیهوده است که بر عالم حاکم است. برای تبیین[4] عالم هیچ راه خردمندانه نیست. و هیچ ارتباطی میان آیندگان و روندگان وجود ندارد و سرانجام رضایت عقلانی هم به‌درد انسان نمی‌خورد! انسان و حیوان هر دو می‌میرند و فراموش می‌شوند.

ثروت و حکمت و جهد و کوشش همه بیهوده است. انسان باید آداب‌دانی[5] بیاموزد و دم را غنیمت بشمرد و تا می‌تواند لذت ببرد، تدبیر و کاردانی و شکیبایی در زندگانی رویهٔ خوبی است. افراط و فزونی در نیکی و شرارت هر دو حماقت است! کلیساییات متعلق به روزگاری است که دوران انحطاط و زوال یهود است و شک و بی‌اعتمادی مردم را نسبت به بشارت‌های پیامبران بخوبی نشان می‌دهد. این تندی و منفی‌بافی، در پایان کتاب اندکی نرمی می‌گیرد و خنثی می‌گردد، و معلوم می‌شود که باز باید انسان تکالیف و وظایفی را که برای او مقرر کرده‌اند، انجام دهد و نتیجه را به خدا واگذارد! تأثیرات مذهب جریان[6] هراکلتیوس در همهٔ فصول این کتاب به‌خوبی مشهود است و به این کتاب یک صورت ادبی داده است. این کتاب چنانکه یاد شده در دورهٔ تفکر اسکندرانیان به‌رشتهٔ تحریر درآمده است.

آریستبولوس[7] (۱۴۶-۱۸۱ ق.م.) [اسکندریّه[8]]. او یک متکلم[9] یهودی بود و معتقد بود که: حکمت یونان حتی از روزگاران نخستین مقتبس از پنتاتوخ[10] است. به‌نظر او خدا نامرئی و

1. "Son of David, King in Jerusalem."
2. Solomon.
3. Vanity.
4. Explanation.
5. Propriety.
6. Doctrince of Flux.
7. Aristobulus.
8. Alexandria.
9. Theologian.
10. Pentateuch.

مجرد و متعال[1] و برتر از ماده است، و با نیروی لایزال خویش در جهان ما تأثیر می‌گذارد و آن‌را اداره می‌کند.

کلیتوماخس[2] (۱۰۵ـ ۱۸۰ قـ.مـ.) [کارتاژ، آتن]. وی در کارتاژ از مادر زاد، و در آتن درگذشت. از زندگانی و عقاید خصوصی او چیزی نمی‌دانیم، آنچه معلوم است این است که وی تعالیم کارنئادس را ادامه می‌داده است.

پانائتیوس[3] (۱۱۲ـ ۱۸۰ قـ.مـ.) [رودس، رم، آتن]. در رودس[4] متولد شد و در رم زندگی کرد و در آتن وفات یافت. فلسفهٔ رواقی در میان حکمت‌پژوهان روم بـه‌وسیلهٔ پـاناپتوس رواج گرفت. او مذهب فلسفی مزبور را به‌صورتی مؤثر و آمیخته با فلسفهٔ افلاطون تـعلیم می‌کرد. همو در اصول مذهب رواقی تجدیدنظر کرد و آن‌را به‌طرزی نوآیین بیان کرد، تا بـا انتقادات کارنئادس مقابله کند.

پوزیدنیوس[5] (۵۱ـ ۱۳۰ قـ.مـ.) [آپامیا[6]، رودس]. در آپامئا از اعمال سوریه متولد شد و در رودس وفات کرد. او از شاگردان برجستهٔ پاناتیوس، و سیاح و مردی بسیار دانشمند بود، و در فلسفه مذهب رواقی داشت، اگرچه از افلاطون و ارسطو نیز متأثر بـود. او در بـاب روح و نفسانیات انسان اندیشه‌های نوی داشت. پاره‌هایی از یک تألیف تاریخی او برای ما باقی مانده است. سیسرون خطیب نامدار رومی از شاگردان اوست.

آندرونیکوس[7] (وفات حدود ۷۰ قـ.مـ.) [رودس]. در رودس از مـادر زاد و در هـمانجا مرد. در سدهٔ اول پیش از میلاد رییس لیسیوم بود، شـهرت او بـه سـبب انـتشار تألیـفات و نوشته‌های ارسطو و تئوفراستوس و شرح و تفسیر آن‌هاست.

---

1. Transcendent.
2. Clitomachus.
3. Panaetius.
4. Rhodes.
5. Posidonius.
6. Apamea.
7. Andronicus.

تیتوس لوکرتیوس کاروس[1] (۵۵ ـ ۹۶ قـ.مـ.) [رم]. زادگاه او رم بود. وی از بزرگ‌ترین مدافعان فلسفهٔ اپیکور بود. شعر معروف وی به‌نام **دربارهٔ طبیعت**[2] یکی از مهم‌ترین مآخذ ما در باب حکمت اپیقوریان است. این تصنیف به‌وسیلهٔ سیسرون انتشار یافت. در ضمن آن کاروس مذهب ذرّهٔ[3] دموکریتوس و اپیقور را به‌خوبی تعلیم می‌دهد. عالم از ذراتی مادی که در فضای خالی شناورند تشکیل یافته است. این ذرات حرکت مستقیم دارند. ارواح نیز مادی هستند، و دانش و معرفت را از جهان خارج به‌وسیلهٔ تصوراتی که از اجسام کسب می‌کنند بدست می‌آورند. خدایان نیز موجوداتی مادی هستند و بی‌تشویش خاطر در قسمتی از فضا زندگی می‌کنند، و باکار آدمیان کاری ندارند!

لوکرتیوس می‌نویسد: با مرگ تن روح نیز از میان می‌رود. پس جهانی دیگر نیست که از آن بترسند.

سیسرون[4] (۴۳ـ ۱۰۶ قـ.مـ.) [ارپینوم، رم] در آرپینوم[5] از مادر زاد، و در روم درگذشت. سیسرون یکی از بزرگ‌ترین چهره‌های فلسفهٔ رومی است. بیشتر حیات او در رم گذشت. وی در قانون و خطابه سخت مشهور بود، و در کارهای سیاسی نیز شرکت جست و شغل‌های برجسته‌یی بدست آورد، ولیکن این امور با زوال امپراطوری روم پایان پذیرفت.

سیسرون اظهار می‌دارد که اهتمام وی همه در کسب حکمت است. ولیکن برای تشکیل یک زندگی وی مجبور است که در قانون و سیاسیات ورزیده باشد. در سال‌های آخر عمرش، آنگاه که او را از زندگی در اجتماع روم محروم کردند، او در خانه‌های ییلاقی خود به‌ویژه در **توسکولوم**[6] اقامت گزید و با جمعی از دوستان خود دربارهٔ مسایل فلسفی بحث می‌کرد.

او می‌کوشید تا وسایل انتقال فرهنگ یونانی[7] را به زبان رومیان فراهم آورد. سیسرون به‌ویژه در وضع **اصطلاحات فلسفی**[8] تأثیر بسزایی دارد. او، پیش فلاسفهٔ مختلف در آتن و رودس و آسیای صغیر و روم تحصیل کرد. همواره افتخار می‌کرد که توانست قبر آرشمیدس[9] را در سیسیل پیدا کند، و آن‌را به‌وضع آبرومندانه تعمیر و اصلاح کند.

1. Titus Lucretius Carus.
2. On Nature.
3. Atomism.
4. Cicero.
5. Arpinum.
6. Tusculum.
7. Greek Culture.
8. Philosopical Terminology.
9. Archimedes.

سیسرون در نوشته‌ها و عنوان کتاب‌های خویش از تألیفات افلاطون استفاده و تقلید زیاد، کرده است. همو رسالهٔ طیمائوس و پروتاغوراس را ترجمه کرد، و در سفر دریا خلاصه‌یی از منطق ارسطو ترتیب داد. بیانات رواقیان نیز تأثیر عمیقی در وی داشت. از جمله تألیفات او این گروه را نام می‌توان برد: مباحثات توسکالوم، فرهنگستانیان، دربارهٔ غایات که در خیر و شر بحث می‌کند، در طبیعت خدایان، دربارهٔ غیب‌گویی[1]، دربارهٔ سرنوشت[2]، دربارهٔ روزگار باستان[3]، در باب دوستی[4]، در باب تکالیف[5] ــ در باب نظریهٔ معرفت[6]، سیسرون معتقد بود که قوای انسان محدود است، و با کارنئادس و دیگر معاصران خود موافق بود که احتمال بهترین امر پذیرفتنی در تفکر و اصول سلوک و رفتار انسان است؛ ولی با وجود این او معتقد بود که یک عده معارف ذاتی و اصول اساسی رفتار در همهٔ انسان‌ها وجود دارد که آنان را در طول حیات راهنمایی می‌کند. و همو بدین اندیشه پای‌بند بود که برخی الزامات متافیزیکی و اخلاقی که بر زندگی نوع انسان حکومت می‌کند باید محترم شمرده شود.[7] زیبایی یا جمال به‌ویژه خیر، اساس همهٔ اخلاقیات است. عقاید او در باب مابعدالطبیعه و خداشناسی بیشتر مطابق با افکار رواقیان است. و درواقع سیسرون در تحکیم مبانی حکمت رواقی و تنظیم ابواب و مباحث آن غایت کوشش و هنر خویش را بکار برده است. او به شرافت ذاتی انسان اعتقاد داشت، و می‌گفت: ارادهٔ[8] انسان آزاد است و روح نیز جاودانی است.

دربارهٔ اخلاق، سیسرون تکالیف شاق مکتب رواقی را با فضایل اصلی[9] افلاطونی و نظریهٔ سودمندی مقامات[10] و ثروت با هم جمع و تلفیق کرد.



(شرحی دیگر)

سیسرون، که ادامه دهندهٔ فلسفهٔ رِواقی در سدهٔ اوّل پیش از میلاد بوده، در آرپینوم[11] متولد شد. و در رُم درگذشت. وی خطیبی توانا بود، و تمدُّنِ رومی بسیاری از خصوصیّات فرهنگِ

---

1. *On Divination*.
2. *On Fate*.
3. *On Old Age*.
4. *On Friendship*.
5. *On Duties*.
6. *The Theory of Knowledge*.
7. سیسرون توجه می‌دهد که «مذهب عامه باید نگاهداری شود، به‌ویژه زمانی که عامهٔ مردم طالب حفظ آن باشند؛ جز این‌که باید در پیراستن آن از امور خرافی و بی‌اساس کوشید. به‌نظر او به‌ویژه اعتقاد به ذات باری، و بقاء روح، را باید همیشه نگاه داشت» (تاریخ فلسفه، کاپلستون، ۱/۴۱۹، چاپ لندن، ۱۹۶۶).
8. Will.
9. Cardinal Virtues.
10. مقصود از مقامات مذکور، گویا مقام‌های معنوی است از شرافت و حکمت.
11. Arpinum.

یونانی را از طریقِ او کسب کرد. او طرفدارِ اندیشه‌های «آکادمی» بود، و نیز مذهب رواقی در این فیلسوف تأثیر فراوان نهاد ــ چنانکه یاد شد، و اصولِ عقاید او با اندیشه‌هایِ رواقیان یکی است.

وی از آغازِ جوانی پیشهٔ وکالت را اختیار کرد، و با نطق‌های تابناک و شجاعانهٔ خود تودهٔ مردم را مسحور و شیفتهٔ خود ساخت. در گرماگرم حکومتِ سولّا (۷۸ـ۱۳۸ ق.مـ.) ژنرال و امپراطورِ مستبدِ رومی ــ که یک‌چند به سودِ تُهیدستان به غصب اموال و املاکِ توانگران دست زد ــ با او درافتاد. و برای آنکه از کین‌خواهی او در امان باشد، به یونان رفت، و در فلسفه و فنّ خطابه از استادان یونانی درس و تجربهٔ فراوان آموخت و تا زمانِ مرگ سولّا در یونان ماند. در سی سالگی به روم بازگشت، و به مقام قُنسولیِ روم رسید.



به‌نظر سیسرون قانونِ عقلِ درستْ مطابقِ با طبیعت است. وی به برابری فطری آدمیان اعتقاد داشت، و به دلیل آنکه تقریباً از طبقهٔ متوسط برخاسته بود، به حفظ منافع این طبقه، تمایل داشت امّا در سرکوبی «کاتی لینه»[1]، نمایندهٔ تُهی‌دست دوم، جانب توانگران را گرفت و عملاً در خدمت طبقهٔ اشراف حکومت روم درآمد. دو اثر مشهور او به‌نام «جمهوری» و «قوانین» حاوی نظرات سیاسی او هستند.

آنازیدموس (حدود ۵۰ـ۸۰ ق.مـ.). [کنوسوس، اسکندریه]. در کنوسوس[2] از مادر زاد و در اسکندریه زیست و در همانجا درگذشت. مذهب شک به‌کوشش آنازیدموس همچنان ادامه یافت. او ده بحث ترتیب داد تا تناقضات تجارب انسان و ناتوانی او را از کسب معرفت نشان دهد.[3] گفته‌اند که او مخصوصاً مفهوم علیت[4] را انتقاد کرد و مدعی شد که این مفهوم یکسره بی‌معنی است.

کوئینتس سیکستیوس[5] (حدود ۷۰ ق.مـ.). [رم]. در روم از مادر زاد، در نیمهٔ دوم پیش از میلاد مدرسه‌یی آغاز به تعلیم کرد، که اصول فلسفهٔ رواقی را با مذهب فیثاغوریان تلفیق

---

1. Catiline (C. 108 - 62, B.C).

2. Cnossus.

۳. آن ده بحث پس از این یاد خواهد شد.

4. The Concept of Causality.

5. Quintus Sextius.

می‌کرد، و سردستهٔ این گروه و بانی این مدرسه کوئینتس سکستیوس نامیده شده است. تأکید وی بیشتر روی اخلاق بود. او معتقد بود که زندگی انسان عبارت است از نبردی جاودانی بر ضد جهل و حماقت.[۱] باید انسان هر روز وضع اخلاقیات خود را محاسبه و وارسی کند.

سوتیون[۲] (سدهٔ اول پیش از میلاد) [اسکندریه]. در اسکندریه زندگی می‌کرد. او یکی از بزرگ‌ترین شاگردان و پیروان سکستیوس نامبرده در بالا بود، و معروف است که از جملهٔ استادان **سنکا**[۳] حکیم نامبردار رومی بوده است.

□ □ □

شکّاکان[۴] باید گفت آنچه سوفسطاییان در باب عدم امکان معرفت، آماده کرده بودند جز طرح و گَرده‌یی نبوده که بعداً شکّاکان آن‌ها را تکمیل کرده و ساخته و پرداخته‌اند.[۵]

مذهبِ «شکّ»[۶] یا شکّ انگاری[۷]، مکتبی فلسفی است که امکانِ معرفت را در مسایل و مَواردِ گوناگونی چون واقعیّت داشتن امورِ غیرمحسوس و برخی عقاید دینی مورد سؤال و تردید قرار می‌دهد. شکّ‌انگاری به معنیِ جدیدِ آن، در اندیشهٔ یونانی، تاریخی نسبةً طولانی داشته است. گزنوفانِس[۸] (حدود ۵۷۰ـ۴۷۵ ق.م.) عقیدهٔ معاصرانِ خود را دربارهٔ خدایانِ مُجَسَّم به صورت بشر و نقصان‌هایِ بشروارِ آن‌ها مورد تَمسخُر قرار می‌داد و نسبت به محدودیّت‌های معرفت انسانی پافشاری می‌کرد. مثلاً می‌گفت: «در تراکیه[۹]، خدایانِ مردم

1. Folly. 2. Sotion. 3. Seneca.

4. Sceptics (= Skeptics).

۵. استاد دکتر یحییٰ مهدوی، شکّاکان یونان، ۳۴، خوارزمی، ۱۳۷۶ هـ.ش.

۶. الشکُّ: هُوَ التَردُّدُ بینَ‌النقیضینِ بِلا تَرجیح لِاَحَدِهما عَلَی الآخَرِ عِندَالشاکّ؛ و قیل الشکُّ مااَستویٰ طَرَفاه وَ هُوَ الوقوفُ بَینَ الشیئَیْنِ لایَمیلُ القَلبُ الی اَحَدِهما فاذا تَرَجَّحَ اَحَدُهُما و لم یَطرَحِ آلاخَرَ فهو ظَنٌّ. فاذا طَرَحَهُ فهو غالبُ الظَّنِ، وَ هُوَ بِمنزلةِ الیقینِ (تعریفات، ۱۱۳): شکّ عبارت از دودل ماندن میان دو نقیض است بدون ترجیح نهادن یکی از آن دو بر دیگری نزد شک کننده؛ و گفته‌اند شکّ آن چیزی است که هر دو طرفش برابر باشد، و آن درماندنِ میان دو چیز است که قلب به یکی از آن دو میل نکند. ولی هر گاه یکی از آن دو را ترجیح نهاد بی‌آنکه دیگری را رها کند، این «ظنّ» است، و هر گاه ترکش کرد آن حالت «ظنٌ غالب» یا «غالبِ ظنّ» است و آن به‌مثابهٔ یقین است. «وهم»: اعتقاد مرجوح است. «ظنّ»: اعتقاد راجح است؛ و از اینجا است که ظنّ قوی راگاه علم گویند «الَّذین یَظُنُّونَ أنَّهُم مُلاقُوا رَبِّهِمْ» (بقره، ۴۶/۲).

7. Scepticism (= Skepticism). 8. Xenophanes.

۹. تراکیه (= تراکیا، وتراس به فرانسه)، ناحیه‌یی در جنوب شرقیِ اروپا، که گوشهٔ جنوب شرقی جزیرهٔ

←

چشمانِ آبی و موهای قرمز دارند؛ خدایانِ آفریقاییان سیه‌چَرده و پهن‌بینی هستند. ازاین‌روی، می‌توان گفت که: آدمیانْ خدایانِ خود را به صورت خودشان تصوّر می‌کنند». آنگاه وی بر همین اساس اظهار می‌دارد که «اگر اسب‌ها و گاوها نیز بتوانند تصوُّری از خدایانِ خود در ذهنِ خود بسازند حتماً آن‌ها را به صورتِ اسب‌ها و گاوهایِ زیبا مُصَوّر می‌کنند!» لذا، این تصوُّری که مردم از خدایانِ خود دارند، واقعیّت ندارد.[۱]

این گرایش توسُّط سوفسطاییان (سدهٔ پنجم قـ.مـ.)، به‌ویژه پروتاغوراس[۲] (حدود ۴۹۰ـ ۴۲۰ قـ.مـ.) ادامه یافت، و او با نمی‌دانم‌گرایی دینی و فرضیّهٔ نسبیّتِ ادراک خود آن مذهب را قُوَّت بخشید. وی در موردِ اوّل می‌گفت: «من نمی‌دانم که خدایان هستند یا نه، چه مسأله دشوار است و عمر کوتاه، و فهم حقیقت از همه دشوارتر». در مورد دوّم نیز می‌گفت: «انسان میزانِ همهٔ اشیاء است». همینطور اعتقاد داشت که «صِحَّتِ هر عقیده‌یی با میزانِ عملی بودنِ آن سنجیده می‌شود.»[۳]

ــ ولی واژهٔ شکاک [«اسکپتیک»] ــ که اصلاً در زبانِ یونانی به معنی «اندیشه‌ور» یا جوینده[۴] است ــ تنها توسطِ پورهون[۵] [در متون اسلامی «فورون»] (۳۶۰ـ ۲۷۵ قـ. مـ.) و

→ بالکان را فرا گرفته، و اکنون مشتمل بر شمالِ شرقی یونان، جنوب بلغارستان و قسمتِ اروپاییِ ترکیه است. (دائرةالمعارف فارسی، ۱/۶۲۳).

۱. آلبرت آوی، سیر فلسفه در اروپا، ۱، ۱۷، ترجمهٔ نگارنده، انتشارات زوّار، ۱۲۵۸ هـ.ش ــ در امثال آمده است که «تَزْعم النَّمْلَةُ اَنَّلِلّهِ ذوابتین [اَوْ زَبانِیَتَیْنِ] کمِثْلِ مالها»: مورچه هم می‌پندارد که خدای تعالی مانند او دو شاخک دارد. و از امام باقر(ع)، روایت شده است که «کُلُّ ما مَیّز تموّه بِاَوْهامِکُمْ فی اَدَقِّ مَعانِیهِ مَصْنوُعٌ مِثْلَکُمْ مَرْدُودٌ اَلَیکُم» (فیض کاشانی، وافی، ۱، ۸۸ـ ۸۹، تهران). و عَطار گوید (منطق‌الطیر، ۱۶، محمدحسین فروغی):

ذرّه ذرّه در دو گیتی فهمِ توست   هر چه را گویی خدا آن وهم توست

و سنایی گوید (حدیقه، ۲۱۱):

هر چه پیش تو بیش از آن ره نیست   غـایتِ فـهمِ تـوست اللّه نـیست.

2. Protagoras.

۳. آلبرت آوی، سیر فلسفه در اروپا، ۱، ۲۴، ترجمهٔ مؤلّف، چاپ زوّار.

4. "Thinker", or" seacher"

۵. پورهون (= Pyrrhon). امّا مطالبی که دانشمندانِ ما دربارهٔ او و مذهبِ فلسفی‌اش گفته‌اند درست ــ و یا دست‌کم دقیق ــ نیست. مثلاً قفطی او را لذّت‌گرای می‌خواند (تاریخ‌الحکماء، ۲۵۹ـ ۲۶۰، لیپرت، ۱۹۰۳). «و فرقة فورون هذا یعرفون بأصحابِ اللَّذّةِ لأنّهم کانوا یَرَوْنَ اَنَّ الغرضَ المقصودَ اِلَیهِ من تعلُّم الفلسفَةِ اللَّذّةُ التابعَةُ لِمَعْرِفتها.»

مدرسهٔ او تا یک قرنِ بعد بکار رفته است. و در احیایِ آن آینِسیدِموس (سدهٔ اول قـ.مـ.) و سکستوس اَمپیریکوس (سدهٔ دوم پس از میلاد) مدخلیّتِ تامّ داشته‌اند. پورهون غایتِ زندگانی را در آرامش کاملِ ذهن [«آتاراکسیا»][1] می‌دید و عقیده داشت که این امر تنها از راهِ «تعلیقِ آرامِ حکم[2]» دربارهٔ اشیاء بدست می‌آید. دیدگاه او یک واکنشِ طبیعی جزم‌گراییِ افراطی بود و بیشتر با نمی‌دانم‌گرایی مربوط بود تا انکار. او می‌گفت: «از دو حکمِ متناقضِ مفروض نمی‌توان گفت که کدام یک درست است»، و معتقد بود که «شیء، درواقع نه زیباست، و نه زشت، و نه درست و نه نادرست» [= یعنی این صفات را ما به آن‌ها نسبت می‌دهیم]. تیمون[3] (۳۲۰ـ ۲۳۰ قـ.مـ.) شاگردِ پورهون، معتقد بود که برای وصولِ به سعادت سه چیز لازم است: دانستن ماهیّت یا چه چیزی اشیاء؛ تعیین وضع ما در برابرِ اشیاء، و سرانجام نتیجهٔ نَظَری و عَمَلیِ حاصل از آن. امّا هم اشیاء و هم حواسِّ ما ناپایدار و متغیّر هستند، و به همین جهت ما نمی‌توانیم در فهمِ حقیقتِ اشیاء به حواسّ و ادراکاتِ خود اطمینان کنیم و به آن‌ها علم پیدا کنیم؛ در نتیجه نباید دربارهٔ اشیاء حکمی صادر کرد، و همین امر منجر به آزادی از قید و بندِ هر گونه حکمی می‌گردد، و نوعی طمأنینهٔ باطنی یا «آتاراکسیا» [= یونانی = سعادت] حاصل می‌شود.

در سدهٔ اوّل قـ.مـ. آنیسیدِموس، برای توجیهِ اَصالتِ شکّ بر دَه اصل متوسل شد به‌شرحِ زیر:

۱. اختلافِ طبایع جانداران، موجب اختلاف و نسبی بودن ادراک حسّی آن‌ها از اشیاء، حتّی یک چیز، می‌گردد (دیدِ عقاب با دیدِ خُفّاش فرق دارد)؛

۲. آدمیان از لحاظِ عقل و طبیعت با هم اختلاف دارند، و این اختلاف موجب می‌شود که اشیاء نزدِ آنان به صورت‌های گوناگون ظاهر گردد؛

۳. اختلافِ ساختمانِ حواسّ، موجب اختلاف تأثُراتِ آن‌ها از اشیاء می‌گردد (تابلوی نقّاشی به حسّ بینایی دارای عمق و ابعاد سه گانه می‌آید و به حسّ بساوایی مسطّح و هموار می‌نماید)؛

۴. اختلافِ حالاتِ ما، در خواب و بیداری، پیری و جوانی، شادمانی و غمگینی و جز این‌ها، در زمان ادراک، موجبِ اختلاف در ادراکاتِ ما می‌گردد؛

---

1. Ataraxia [= یونانی= Ataraksia به انگلیسی= سعادت)

2. Silent Suspension of Judgement.

3. Timon of Arthexs.

۵. اشیاء، در اوضاع و مسافات گوناگون، به صورت‌های مختلف می‌نمایند (بُرجی که از نزدیک شش‌بَر دیده می‌شود از دور گرد می‌نماید)؛

۶. ادراکِ ما از اشیاءْ مستقیم و بی‌واسطه نیست، و همواره چیزی میانِ حواسِّ ما و شیءِ خارجی حایل و واسطه می‌شود (برای مثال، شیشه در وقت ظهر سبز، و در وقت شَفَق، طلایی می‌نماید)؛

۷. اختلافِ حالت یک شیء در انفراد با حالتِ آن در اجتماع، مایهٔ اختلاف در ادراک ما می‌گردد (چنانکه مثلاً دانهٔ ریگ سخت و خشن است، امّا تودهٔ ریگ نرم و لطیف حسّ می‌شود)؛

۸. تأثُّرِ ما از یک چیز، با آشنایی و الفت و ناآشنایی و عدم الفتِ ما با آن چیز فرق می‌کند (مانند کسی که موسیقی بتهوون و واگنر را برای نخستین‌بار می‌شنود و کسی که با آن آشنا است).

۹. آرایِ مردم و عرف و عادتشان، به اختلافِ شهرها و اقلیم‌ها، اختلاف می‌یابد؛

۱۰. اختلاف در طُرُقِ زندگانی، اصولِ اخلاقی و قوانین و اساطیر و نظام‌هایِ فلسفی با همدیگر، وجودِ اصل یا اصولِ ثابت و مسلَّم را مخدوش می‌سازد.

به عقیدهٔ آنیسیدموس، این اختلافات موجب می‌شود که انسان به‌طور جزم و قطع دربارهٔ اشیاء حکم نکند، و در حالت شکّ باقی بماند. امّا حقیقت این است که این بحث‌ها و نکاتِ ده گانه به دو یا سه اصل عمده برمی‌گردد. ولی آنیسیدموس به سَبَبِ علاقه‌یی که به شمارهٔ ۱۰ داشته، این چند اصل را تا به ۱۰ شماره رسانیده است. این اصول ده گانه را اگریپا[1] به پنج اصل تحویل کرده است.[2]

ــ سکستوس امپیریکوس[3]، یکی دیگر از شکّاکانِ دنیایِ قدیم در کتاب قوالبِ مذهب پورهونی[4]، و بر ضدّ جَزْم‌گرایان[5]، در صحّتِ قیاس شکّ کرد، و آن‌را مفیدِ علم ندانست. زیرا

---

1. Agrippa.

۲. برای تفصیل بیشتر، ← کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۴۴۳/۱؛ احمدامین و احمدزکی پاشا، قِصّةالفلسفة الیونانیه، ۱، ۳۲۴، مصر؛ آلبرت آوی، سیر فلسفه در اروپا، ۱، ۶۹ـ ۷۰؛ ترجمهٔ نگارنده؛ دائرةالمعارف فارسی، ۲، ۱۴۸۲ـ ۱۴۸۳؛ دکتر یحییٰ مهدوی، شکّاکانِ یونان، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶ هـ.شـ. که بسیار پُر معنی و حاویِ نِکاتی بدیع است و خواندنِ آن برایِ دانشجویانِ فلسفه واجب و مغتنم است.

3. Sextus Empiricus. 4. *Outlines of Pyrrhonism.* 5. *Against the Dogmatists.*

به عقیدهٔ او، قیاس نوعی مصادرهٔ به مطلوب[1] است. مثلاً در قیاس «سقراطْ انسان است، و هر انسانی حیوان ناطق است، پس سقراط حیوانِ ناطق است» کُلّیّت و قطعیّت کُبریٰ بدونِ بدست آوردن صِحّتِ نتیجه درست نیست؛ در صورتی که به زعم وی، ما به‌وسیلهٔ قیاسِ مذکور می‌خواهیم صحّت نتیجه را ثابت کنیم.

سکستوس، در اصل علّیّت نیز شکّ کرده است، زیرا به عقیدهٔ او، علّت یا همزمان با معلول است، یا در زمانْ پیش از آن است. یا بعد از آن. اگر همزمان است، دلیلی نیست که از دو شیء همزمان یکی را علّت بدانیم و دیگری را معلول، بلکه هر کدام را می‌توان علّت یا معلولِ دیگری دانست؛ اگر علّت پیش از معلول باشد، نام علّت بر آن اطلاق نمی‌شود، زیرا اگر معلولی در کار نباشد علّتی نیز در کار نخواهد بود؛ و سرانجام بُطلانِ وجود علّتِ بعد از معلول نیز آشکار است، زیرا در این صورت باید پدر مثلاً از لحاظِ زمان پس از پسر باشد.

چنانکه می‌دانید، از متکلّمان اسلامی، اشاعره ــ مثلاً غَزّالی و امام فخر رازی ــ ضرورتِ تتابُعِ علّت و معلولْ را مُنکِرْ بودند، و آن‌را «جریان عادةاللّه» یا «جریان مشیّت و ارادهٔ» او می‌دانسته‌اند، و بدین واسطه می‌خواستند معجزات و خارقِ عادات را که به انبیاء و اولیاء نسبت داده‌شده توجیه کنند.[2] نظیر همین نظریّه را اوکام (← ویلیام آکمی) در سدهٔ چهاردهم

---

۱. مصادرهٔ به مطلوب (pétition de Principe=)، عبارت از این است که قضیه‌یی را که اثباتِ خود آن مقصود است، مقدمهٔ استدلال قرار دهند، و به عبارتِ دیگر، چیزی را به خود اثبات کردن، که البته دوری باطل و فاسد است؛ و همچنانکه تعریفِ شیء به نفس باطل است، اثباتِ قضیه‌یی نیز به خودِ آن قضیّه باطل است. مثلاً چون بپرسند «چرا در زمستان روزها کوتاه و هوا سرد می‌شود؟» ما در جواب بگوییم «برای آنکه در زمستان مدتِ تابش خورشید در شبان روز کمتر می‌شود»، جوابِ ما مصادرهٔ به مطلوب است، و درواقع همان قضیّهٔ اوّل را به تعبیر دیگری بیان کرده‌ایم (دکتر خوانساری، فرهنگ اصطلاحات منطقی، ۱۶۵).

۲. غزّالی این مطلب را به شیوهٔ خاصّ خود چنین بیان کرده است که می‌گوید: بنابر عادتِ مألوفِ ما، وقتی آتش به پنبه می‌رسد آن‌را می‌سوزاند. و لذا فیلسوفان می‌گویند که: فاعلْ کارِ خود را به «طبع» می‌کند، مانند آتش که طبیعت او سوزانیدن است. آنگاه در ردّ ایشان می‌گوید: جماد که اراده‌یی ندارد تا فاعِلِ بالاختیار باشد، و دلیلی برای فاعلیّتِ احتراق آتش نداریم جز مشاهدهٔ حِسّی، و حال آنکه این مشاهده، دلالت به حضورِ در زمانِ ملاقات آتش با شیء سوختنی دارد نه به سَبَبِ ملاقات. به عبارت دیگر، آتش احتراق را در زمان ملاقات پدید می‌آورد نه به سبب ملاقات یا برخوردِ با شیء. خلاصه، در عالم همه چیز ممکن است و واجب و قادر مطلق خداست و همه چیز را او آفریده، و لذا اگر لازم باشد قادر است که صفاتِ آن‌ها را هر زمان که بخواهد تغییر بدهد، چنانکه آتش را از سوزانندگی بازداشت و بر ابراهیم خلیل بَرد و سلام کرد. (← «مُقدِّمهٔ» تهافُت‌الفلاسفهٔ غزّالی، ۳۲ـ۲۳، ترجمهٔ نگارنده، انتشاراتِ جامی). برای فهم بیشتر، این ابیات

←

میلادی اظهار کرد، و می‌گفت: علم به تتابُعِ ضروریِ علّت و معلول وقتی ممکن است که فرض شود طبیعت، در حینِ آن علم، در همه‌جا یکسان عمل می‌کند، و بدونِ این فرض، علم ممکن نیست. و چون چنین فرضیّه‌یی پایهٔ درستی ندارد، باید تتابع علّت و معلول را به ارادهٔ مستقیمِ خداوندی منسوب داشت.

□ □ □

نیکولادُ اوُتْرِکُور[1] (وفات پس از ۱۳۵۰ میلادی)، متکلم مسیحی فرانسوی، مدّعی بود که قیاسِ منطقی مفیدِ علمی نیست، زیرا نتیجهٔ قیاس در مقدّماتِ قیاس وجود دارد، و بلکه نتیجهٔ عین مقدّمات است. از طرفِ دیگر، از علم به وجود یا عدم شیء، وجود یا عدم شیء دیگر را نمی‌توان استنتاج کرد. مثلاً اگرچه از نزدیکی آتش به پنبه می‌توان حکم کرد که پنبه، در صورتِ نبودنِ مانع، آتش خواهدگرفت، ولی این تتابُع ضروری و قطعی نیست، بلکه تتابعی

← را از مولوی (مثنوی، ۲، ۲۵۸، علاء) بخوانید:

جُمله قرآن هست در نفی سَبَب — عِزّ درویش و هلاکِ بولَهَب
مرغ بابیلی دو سه سنگ افکند — لشکرِ زَفْتِ حَبَش را بشکند
هست بر اسباب اسبابی دگر — در سبب منگر در آن افکن نظر
انبیا در قطع اسباب آمدند — مُعجزاتِ خویش بر کیوان زدند
بی‌سبب مر بَحر را بشکافتند — بی‌زراعَت جاشِ گندم کاشتند
همچنین ز آغاز قرآن تا تمام — رَفض اسباب است و علّت والسّلام
در حقیقت علّتِ اصلی خداست — وین سبب‌های دگر فرعِ خداست

و هم او در داستان طبیبانی که «استثناء» [= خدا خواهد] نگفته بودند و معالجاتشان همه بی‌نتیجه ماند (مثنوی، ۳ـ۱/۲، علاء) همین معنی را بیان می‌دارد:

جمله گفتندش که جانبازی کنیم — فهم گرد آریم و انبازی کنیم
هر یکی از ما مسیحِ عالَمی است — هر اَلَم را در کف ما مرهمی است
گر خدا خواهد نگفتند از بَطَر — پس خدا بنمودشان عجز بشر
ترک استثنا مُرادَم قوتی است — نی همین گفتن که عارض حالتی است
ای بسا ناورده استثنا به گفت — جان او با جان استثناست جفت
هر چ کردند از عِلاج و از دوا — گشت رنج افزون و حاجت ناروا
آن کنیزک از مرض چون موی شد — چشم شاه از اشکِ خون چون جوی شد
از قضا سرکنجبین صفرا فزود — روغنِ بادام خشکی می‌نمود
از هلیله قبض شد اطلاق زفت — آب آتش را مدد شد همچو نفت...

1. Nicholas d'Autrecourt.

است صرفاً زمانی. بنابراین، نه علم شهودی امکان‌پذیر است و نه علم حُصولی، زیرا چنانکه گفتیم، تتابُع علّت و معلول امری ضروری نیست، و از وجود یک شیء نمی‌توان به‌طور قطع به وجودِ شیء دیگر حکم کرد.[1]

میانِ این عقایدِ فیلسوفان سدهٔ ۱۴ و عقاید بعضی فیلسوفان متأخّر (همچون دیوید هیوم و جُرج بارکلی) شباهت‌هایی موجود است که به شرطِ عمر و دوامِ این کتاب، ضمن بحث از شکّ‌هایِ فلسفیِ این دو فیلسوف به آن مباحث نیز اشاره‌یی خواهد آمد.



انتقاد مذهبِ شکّ.

عقل برایِ اثباتِ ارزشِ خود که مورد تردید قرار گرفته به کُجا مراجعه کند؟ به خود عقل؟ اینکه دَوْرِ باطل است.

مخالفان مذهب شکّ با این دلایل متقاعد نمی‌شوند. و از جمله در ردِّ شک‌گرایی می‌گویند:

اوّلاً: علم به عوارض یا پدیدارها شاید علمِ جزئی باشد، امّا به این دلیل که علم به عوارض علم جُزئی است، نمی‌توان آن‌را فاقد ارزش دانست؛

ثانیاً: اگر انسان به خطاهایِ خود متوجه می‌شود از آن جهت است که آن‌ها را با حقایقِ مقبول می‌سنجد؛

ثالثاً: اگرچه عقایدِ مردم غالباً متناقض است، معذلک تصدیق‌هایی وجود دارد که دربارهٔ آن‌ها موافقتِ اذهان حاصل می‌شود، و این خود خاصیّتِ حقایقِ علمی است که هیچکس از رویِ جِدّ آن‌ها را انکار نمی‌کند؛

رابعاً، علمْ محکم‌ترین ردّها و نقض‌ها را بر شکّ گراییِ کُلّی وارد می‌کند (می‌گوییم «شک‌گرایی کُلّی»، زیرا شکّ در ذات خود بد نیست، و انسان تا شکّ نکند به یقین نمی‌رسد. اما شک‌گرایی کلّی بد است، زیرا در نظرِ شکاکِّ کلّی همه چیز باطل است). در حقیقت، شکّاک خود گرفتارِ همان دَوْرِ باطلی است که مخالفانِ خود را گرفتار آن می‌داند؛ مگر او برای اثباتِ نظریّهٔ خود به کُجا مراجعه می‌کند؟ به همین ذهنِ انسان، که ارزش آن‌را مورد تردید قرار داده بود. انسان به محض آنکه سخن می‌گوید و به محضِ آنکه فکر می‌کند، از شکّ خارج می‌شود.

---

۱. دائرةالمعارفِ بین‌الملل، ۲۹۴/۱۴.

خامساً: در مذهب شکّاکان نکته‌یی هست که بیان آن‌را به شیوهٔ زیر می‌توان کرد: اگر شما با صداقت بگویید که دروغ می‌گویم، باید در عین اینکه راست می‌گویید دروغ بگویید، امّا اگر دروغ می‌گویید که دروغ می‌گویم، پس در عین دروغ‌گویی راست می‌گویید! ارسطو در قسمتی از اُرغَنون به‌نام «سوفسطقیا» مواضعِ غلط را در نظایرِ این مغالطه‌ها روشن کرده است. همین‌طور ابن‌سینا در «منطق» شفاء و خواجه نصیرالدین طوسی در اساس‌الاقتباس به این «سفسطهٔ دروغگو» اشاره کرده‌اند. در مورد این سفسطه گفته‌اند که: معنیِ جملهٔ «من دروغ می‌گویم» شامل خودِ این جمله نیست؛ چنانکه وقتی شکّاکان می‌گویند «حکم نباید کرد» می‌توان بر آن‌ها ایراد گرفت و ایراد هم گرفته‌اند که خودِ شما با اداي این جمله حکم می‌کنید و گرفتار تناقض هستید. به‌عبارتِ دیگر «حکم مکنید، از نظر فلسفی خود یک حکم است. امّا شکّاکان جواب داده‌اند که: ظاهراً این جملهٔ «حکم نباید کرد» مشمولِ این حکم نیست. نظیر همین قضیّه همان است که سابقاً در فرانسه (به سال ۱۸۹۱) قانونی وضع شده بود در منع چسباندن یا نوشتن اعلان بر رویِ در و دیوار خانه‌های مردم، و اینکه متخلّفان جریمه می‌شوند. این قانون به قانون ۱۸۹۱ معروف است. لذا در فرانسه برای یادآوری روی غالب دیوارها [ظاهراً برای تمسخر کردن ارباب دولت] به خطٌ درشت جَلی نوشته می‌شد که «اعلان بر روی دیوار ممنوع است، قانون ۱۸۹۱!» مَعلوم است نوشتن این جمله عُرفاً از شمولِ این قانون خارج است والّا آن هم تخلُّف محسوب می‌شد. نظایر این قضایا را شاید بتوان با کمی توجُّه در مسایل عادی و محاورات معمولی پیدا کرد که برخلاف آنچه شکّاکان [و برخی از مِگاریان] مدّعی بودند آن‌ها را نمی‌توان مشمول «اصل عدم تناقض» دانست.[1]

---

۱. دکتر یحیی مهدوی، شکّاکان یونان، ۴۶ ـ ۴۷؛ خوارزمی، ۱۳۷۶ هـ.ش. به نظر این ضعیف، اگر به جایِ جملهٔ معروف شکّاکان «حکم نباید کرد»، بگوییم «بهتر است حکم نکنیم» تا حدودی مشکل تعدیل می‌شود و راه به دهی خواهد بود [فَلْیَتَأَمَّلْ!]

۶

سده‌های نخستین مسیحیت

آغاز دوره‌یی که مسیحی نامیده شده، با جنبشی تازه معین شده، که هم برای یونانیان و هم برای غیر آن‌ها تازگی دارد. برای یونانیان «بی‌خردی»[1] و برای یهودیان «مرحلهٔ عبور»[2] بود. گفته‌اند که: این دوره انجام گرفتن مقاصد و آرزوهای رهایی‌بخش قوم یهود[3] بوده و در همان حال تجسمی نیز از نفوذ اصل عقلانی لوگوس یونانی در شخصیت انسانی بشمار می‌رود. این نهضت در شخصیت عیسی ناصری[4] متمرکز بود که آزادی از تعلقات و بی‌آزاری را تعلیم می‌کرد، و برخلاف پیامبران بنی‌اسراییل همه از حقوق و احکام سخن نمی‌گفت. او سنت‌ها را تباه نمی‌کرد، بلکه بدان‌ها معنی تازه‌یی می‌بخشید.

تأثیر این تعلیمات، در حواریان[5] به‌خوبی در نوشته‌های مسیحی به‌ویژه در انجیل‌های عهد جدید[6] مشهود است. دفاع از ایمان در برابر مخالفت یهودیان و شکاکیت یونانیان، و افکار تند رواقیان، و نو افلاطونیان[7] در نوشته‌های آباء کلیسا[8] پایه‌گذاری شد. این نوع نوشته‌ها در تألیفات سنت اوگوستین به کمال اوج خود رسید که مهم‌ترین عامل تثبیت اصول ایمان کلیساییان گردید. پیشرفت روزافزون مسیحیت و موفقیت اصول آن تا سدهٔ هفتم که رقیب بزرگ آن یعنی: اسلام پدیدار گشت، ادامه داشت.

فتوح اسکندر کبیر، زبان یونانی را در همهٔ مشرق‌زمین و تا نهایت حوزهٔ مدیترانه گسترانید و حتی به یهودیّه[9] و مصر[10] نیز رسانید. یک نوع یونانی پست و نامرغوب زبان

---

1. Foolishness.
2. Stumbling Block.
3. Jewish Messianic.
4. Jesus of Nazareth.
5. Apostles.
6. Gospels.
7. New Testament.
8. Church Fathers.
9. Judea.
10. Egypt.

تجارت و تعلیم قرار گرفت.

فیلون[1] (۲۰ پیش از م.ـ ۴۰ پس از میلاد) [اسکندریه]. در اسکندریه از مادر زاد. یکی از برجسته‌ترین چهره‌ها و نمایندگان فلسفهٔ اسکندرانی فیلون یهودی است. که او معرفتی مرکب از افکار افلاطون و فیثاغوریان اخیر و رواقیان ــ که دست به‌دست گشته بود ــ کسب کرد. مسألهٔ مهم برای او این بود که حقیقت دین یهود را با حکمت یونانیان آشتی دهد، ولی ضمناً مقام اول را هم به موسی بدهد. زیرا فکر می‌کرد که: یونانیان معرفت خودشان را از قانون موسی[2] گرفته‌اند، او بسیاری از خلافات فلسفه را با دین یهود، از راه تفسیرهای رمزی و تمثیلی[3] کتاب مقدس[4] حل کرد.

او خدا را برتر از همهٔ توضیحات بشری می‌شمرد، و می‌گفت: چون انسان از توصیف ناچار است باید بهترین صفات کامل و متعالی را به او نسبت دهد به‌نظر او تا اندازه‌یی خدا برای مردم از طریق لوگوس[5] یا اصل عقلانی[6] قابل درک[7] است. او این لوگوس را اولین صادر از ذات تعالی می‌داند. و می‌گوید: همو فرشتهٔ مقرب و روحانی والامقام است. لوگوس همچنین روح خردمندی و کلمهٔ خلاقه[8] خداست زیرا همهٔ اشیاء بی‌نظم را نظام می‌دهد و قوام ماده از او است. انسان موجودی است که دو جنبه دارد: روح معنوی و جسم مادی. کمال مطلوب او باید این باشد که از جسم گریزان شود، و از تأثیرات بد آن برکنار بماند و اندک‌اندک به سوی خدا پر گشاید. مرد عاقل به این نکته که گفتیم عمل می‌کند و می‌بیند که تا حد زیادی به‌یاری و عنایت خدا توفیق می‌یابد. نمونه‌یی از تصنیفات فیلون رسالاتی است چون: دربارهٔ خلقت عالم[9] و تفسیر رمزی سفر تکوین.[10]

مسیح[11] (حدود ۵ ق.م. ـ ۲۹ ب.م.) [ناصریه[12]]. در ناصریه از مادر زاد، و در بیت‌المقدس[13] زندگی کرد. دین مسیح چون مذهبی فلسفی آغاز نشد، بلکه در آغاز به‌منزلهٔ راهی عملی برای زندگی بود، و مبتنی بر اعتقادی شهودی بر وجود خدا، که

---

1. Philo.
2. Mosasic Law.
3. Allegorical.
4. Scripture.
5. Logos.
6. Rational Principle.
7. Intelligible.
8. Creative Word.
9. *On the creation of the World.*
10. *Allegorical Interpretation of Genesis.*
11. Jesus.
12. Nagareth.
13. Jerusalem.

چون ناظمی خیر و نیکوکار جهان را اداره می‌کند. او خود را از راه تجسم[1] در صورت مسیح درآورده است. از اناجیل برمی‌آید، که مسیح پس از چند سال تعلیم عشق به خدا و دوستی همنوعان، به سبب توطئه‌یی که رهبران یهود چیده بودند، به‌دار آویخته شد، اتهام او این بود که شورشی بر ضد روم برپا کرده است، ازاین‌رو او را به حضور در مجمعی به دعوت واداشتند، و باعث مرگ او شدند. ولی به اعتقاد و ایمان مسیحیان او از مرگ رها شد، و حدود یک ماه بعد او را به آسمان بردند و آنجا باقی است، تا روز رستاخیز همچنان خواهد ماند.

تعالیم اخلاقی مسیح مبتنی بر سیرت **همدردی با همنوعان**[2] است. او همهٔ قوانین را در دو جمله که از فکر یهود گرفته شده، خلاصه کرد: «تو خدای خویش را دوست داری با همهٔ قلب و روح و فکرت، دربارهٔ همسایهٔ خود نیز باید چنین باشی»؛ و «رضایت راستین از زندگی در جاه‌طلبی و ثروت مادی نیست، ملکوت آسمان در درون شماست».[3] مسیح با دگر پیامبران موافق‌تر بود تا با سنت کشیشان، و روح مذهب را بیشتر از کتاب و الفاظ آن تأکید می‌کرد.[4]

سن پل[5] (وفات حدود ۶۴ ب. م.) [طرسوس بیت‌المقدس، رم]. نهضت مسیحیت در آغاز با مخالفت شدید شائولِ طرسوسی[6] روبه‌رو بود، که یکی از رومیان یهودی مذهب بود. ولی پس از یک حادثه احوال روحی او دگرگون شد، و در حال، از مدافعان

---

1. Incarnation. 2. "Sympathy for one's fellow men."

۳. انجیل لوقا ۱۵:۱۲؛ ۲۱:۱۷.

۴. انجیل متی، ۷/۵ («موعظه بر روی کوه»):

" Resist not evil: but whose ever Shall snite thee on the right cheek, turn to him the other also", or, "Love Your Enemies, bless them that curse you!"

ـ بسنجید با شعر لطیفِ زیر:

کشیشی را شنیدم در کلیسا / چنین می‌گفت از فرمان عیسیٰ
کسی تان گر زند سیلی به رخسار / میاشوبید بر وی هیچ زنهار
اگر بر راست زد چپ پیشش آرید / وگر چپ راست را بر وی گمارید
ز جا برخاست ماهی عنبرین‌موی / گشود از یک دگر لعل سخن گوی
که بهرِ سیلی این حکم مبین است / و یا در بوسه هم حکم این چنین است؟!

5. St. Paul. 6. Saul of Tarsus.

سرسخت و رهبران نهضت مسیحیت شد و ازاین‌رو نام خود را به پل تغییر نام داد. او به فلسطین، آسیای صغیر، یونان مسافرت کرد و سرانجام به روم آمد، و در وعظ و تبلیغ مذهب مسیح کوشید. آثار کلیسا به ما می‌گوید: که سرانجام او را در رم سر بریدند و در کنار دیوار بیرون شهر به‌خاک سپردند. در این احوال، پیتر[1] به روم آمده بود، و شهید گشته بود و به خاک سپرده شده، همان‌جا که اکنون کلیسای بزرگ سنت پل قرار دارد. اصول اصلی تعالیم سن پل این بود که اعتقاد به خدا و نجات[2] از راه اطاعت را جانشین قوانین یهود کند. او، نیز چون مسیح، به روح دین بیشتر از آثار و نوشته‌های مذهبی اهمیت می‌داد، و بر آن بود که آنانکه ارتباطی نیکو با پروردگار تعالی برقرار کند به‌خودی خود کار نیک انجام می‌دهند و با زیردستان و همنوعان مدارا می‌کنند.

پل تعلیم می‌داد که مذهب یهود و سایر ادیان قدم‌های ابتدایی یک مذهب جهانی[3] است که شامل حقیقت و کمال مطلوبی است که تمام جهانیان طبیعة در جست‌وجوی آن هستند. او همچنین یک نوع تفسیر تاریخی[4] راجع به تأثیر حقیقت در یهودیان نوشت، و اموری را که اعتقاد به آن مردود است، بیان داشت، و حقایق اعتقادات غیر کلیمیان[5] را نشان داد. ولیکن پل پیش‌بینی می‌کرد که زمانی فرا خواهد رسید که دو دین با هم اتحاد خواهد یافت و حقیقت واحدی را در خواهند یافت که برای همه معتبر است. او در سازمان دادن به امور کلیساها و تحسین طرز سلوک آن‌ها با مردم بسیار کوشید، چه او بر آن بود که رضایت مردم، از پیشرفت کلیسا در چهارچوب خود بهتر است. نامه‌هایی به اهالی کورنث[6]، به گالانتی‌ها[7]، و رومیان از تضییقات اوست، و در قرون وسطی اعتباری بسزا داشته است.

[تذکّر: نه مسیح (ع) و نه بولس هیچ‌کدام به معنی اصطلاحی کلمه فیلسوف نبوده‌اند، ولیکن تأثیر تعالیم آندو را در فلسفهٔ قرونِ وسطی انکار نمی‌توان کرد].

سِنِکا[8] (۳ ق.م. - ۶۵ ب.م.) لوکیوس آنایوس سِنِک (= سِنِکا)، فیلسوف و هجوگوی و نمایشنامه‌نویس و از رجالِ رومی سدهٔ اول میلادی، در اسپانیا (قرطبه) متولّد شد. در

1. Peter.
2. Salvation.
3. Universal Doctrine.
4. Interpretation of History.
5. Gentiles.
6. Corinthians.
7. Galathians.
8. Lucius Annaeus Seneca.

کودکی به رُم رفت، و در آنجا به تحصیل فنّ خطابه و فلسفه پرداخت، و در جوانی به عنوانِ خطیب شهرت یافت. کلاودیوس اوّل[1]، ظاهراً به بهانهٔ ارتباط او با یولیا[2] خواهر کالیگوُلا امپراطور سابق به کورسیکا[3] تبعیدش کرد (۴۱ قـ.مـ.)؛ ولی در سال ۴۹ به اصرار اگریپینا[4] زن دوّم کلاودیوس به عنوانِ مربّیِ نرون (۳۷ ـ ۶۸ مـ.) فراخوانده شد.

در سال‌هال اوّل سلطنت نِرُون، وی حکمرانِ واقعیِ رُم بود. ولی با ظهور مخالفانِ جدید، از مقام خود استعفا داد. سِنِکا، ثروتِ عظیمی اندوخته بود، و سرانجام به توطئه متهّم شد، و به وی تکلیف کردند که انتحار کند. او نیز با گشودنِ رگ‌های خود جان داد، و ازین‌روی کیفیّتِ مرگ وی را در میان مظهرِ رفتارِ شرافتمندانه و حکیمانه می‌دانند.

سنکا از رواقیان بود، و رسایلی چند در تأییدِ این نحله در اخلاق و فلسفه نوشته است که از آن جمله: خشم[5]، حاصل زندگانی[6]، توفیق[7]، زندگانی شادمانه[8]، و نامه‌هایی از یک رِواقی[9] مشهور است. نیز یک رسالهٔ عامیانه در اخترشماری نوشته است. «تراژدی»هایِ نُه‌گانه‌اش (از جمله مدئا، فدرا، آگاممنون، اودیپ، و توِئِسْتِس) در آثارِ دورهٔ رنسانس و در ادبیات متأخرّ اروپا تأثیر بسیاری داشته است.

سنکا به سوّمین مرحله از نحلهٔ رِواقی تعلّق دارد، که تدبیر روحانی[10] را برتر از اصول دیگر می‌شمردند. مهم‌ترین اثرِ فلسفیِ او نامه‌هایی از یک رواقی است. این نامه‌ها که خطاب به لوسیلیوس[11] است و در روزگارِ عزلت نوشته شده عَناصِری از فلسفهٔ اپیکور را با مواعظ و نصایح رِواقی همراه دارد و ترک دنیا را تلقین می‌کند، و شامل تجسُّم و بیانِ زنده‌یی از مشاهداتِ شخصی، تأمّلاتِ ادبی، و انتقادهای هجوآمیز از رذایلِ اخلاقی است.

بارناباس[12] (حدود ۷۵ مـ.؟) [قبرس، بیت‌المقدس، آنتیوخ]. در قبرس[13] از مادر زاد، و در بیت‌المقدس زندگی کرد و در آنتیوخ[14] درگذشت. بارناباس یا فرزند اندرز[15] نامی است که برای ژوزف[16] داده‌اند. او یکی از اعضای کلیسای بیت‌المقدس بود و با ماری

---

1. Claudius I.
2. Ulia Livilla.
3. Corsica.
4. Agrippina.
5. *The Wrath.*
6. *The Brevity of life.*
7. *Mercy* (=مهر = لُطف)
8. *The Happy Life.*
9. *Letters from a Stoic.*
10. *Spiritual Counseling.*
11. Lucilius.
12. Barnabas.
13. Cyprus.
14. Antioch.
15. "Son of Exhortation".
16. Joseph.

مادر جان مارک[1] نسبت داشت که خانهٔ او مجمع مسیحیان بود. بارناباس در سخنوری و وعظ نیز مهارت کامل داشت. او پل را غسل داد در حالی‌که کلیسای بیت‌المقدس از پذیرفتن او می‌ترسید. او به همکاری پل وسایل آسایش کسانی را که از خشکسالی بیت‌المقدس رنج می‌بردند فراهم ساخت، و پس از آن نیز در رأس هیأت تبلیغی به جنوب شرقی آسیای صغیر با پل همراه گشت و هنگامی که پل مارک را به سبب ترک کردن هیأت تبلیغی در پامفیلیا[2] تقبیح می‌کرد با او مخالفت کرد و جانب مارک را گرفت و در اینکه باید از غیرمسیحیان[3] نیز کشیشانی تربیت کرد، با او درآویخت، ولی بعدها نظر پل را تقویت کرد. اهمیت بارناباس در نخستین دوران کلیسایی موجب شد که آثاری از قبیل رساله‌یی دربارهٔ عبریان[4]، رسالهٔ بارناباس، انجیل بارناباس را به وی نسبت دهند. ولیکن محققان همه این رسالات را از وی نمی‌دانند.

پلینی قدیم[5] (حدود ۷۹ - ۲۳ م.) [کومو، آلمان، اسپانیا، رم]. در کومو[6] زاده شد، و در آلمان و اسپانیا زندگی و گردش کرد و سرانجام به روم آمد و در همان‌جا درگذشت.

گایوس پلینیوس سکاندوس یا پلینی در روم تعلیم نیکو گرفت و در نظام خدمت کرد، و در بسیاری از کشورها از جمله آلمان مسافرت کرد سپس همهٔ اوقات خویش را وقف تحقیق و پژوهش کرد، و در باب سخنوری و دستور کتاب‌هایی برای هدایت پسر برادر ناتنی خود نوشت. علاوه بر این در حقوق مطالعه کرد و کتابی در تربیت یک شهسوار[7] نوشت و نیز رسالاتی و مقالاتی دربارهٔ تاریخ آلمان و روم نگاشت.

تاریخ طبیعی[8] او تنها تصنیفی است که از تصنیفات او برجای مانده است. این کتاب حاوی ستاره‌شناسی، جغرافیا، جانورشناسی، گیاه‌شناسی، انسان‌شناسی و غیره است، همچنین اشاراتی در باب نهادهای انسانی، اختراعات، و هنرهای زیبا دارد؛ و نیز عقیدهٔ فلسفی خود او را ــ که به وحدت وجود[9] معتقد بوده و اعتقاد به بقاء روح[10] را در این کتاب

---

1. Mary, the mother of Jhon Mark.
2. Pamphylia.
3. Gentile Christians.
4.
5. Pliny the Elder, Gaius Plinius Secundus.
6. Como.
7. Training of a Knight.
8. *Natural History*.
9. Pantheism.
10. Immortality.

می‌توان یافت ولیکن معلوم نیست که تا چه اندازه به‌نوشته‌های خود و محتویات آن اعتقاد داشته است. وانگهی معانی برخی از بخش‌های کتاب روشن نیست ـ اگرچه این کتاب یکی از مهم‌ترین مآخذ اطلاعات ما در باب قرن اول میلادی بشمار می‌رود.

پلینی از دوستان نزدیک امپراطور روم وسپازین[1] بود.

او در تفکرات خویش بر ارسطو تکیه و اعتماد زیاد داشته است. پلینی وقتی که وزوویوس[2] منفجر شد، در ناوگان مزبور بود، این انفجار باعث غرق شدن شهر هرکولانیوم[3] و بندر پوپمپی[4] گشت. این حادثه پلینی را برانگیخت که دربارهٔ این واقعه مشاهداتی انجام دهد. و اگرچه توانست از کشتی پیاده شود، ولیکن در اثر فشار بخارهای انفجار خفه شد!

انجیل‌ها.[5] رشد ادبیات مسیحیت موجب انشاء شرح احوال مسیح گردید، که هر یک از آن‌ها را انجیل گفتند و آن‌ها چهارتاست به‌ترتیب: انجیل مرقس[6]، انجیل متی[7]، انجیل لوقا[8] و انجیل یوحنا.[9]

انجیل مرقس که احتمالاً بر اساس داستان پیتر پرداخته شده برخوردهای مذهبی رومیان و یهودیان را نشان می‌دهد، و عیسی را چون شهیدی بزرگ[10] جلوه‌گر می‌سازد؛ انجیل متی عیسی را انجام و آغاز آرزویی که یهود دربارهٔ مسیح داشته‌اند می‌داند؛ انجیل لوقا از عیسی مانند یک منجی عالم[11] سخن می‌گوید، انجیل یوحنا خاطرنشان می‌سازد که عیسی اصل عقلانی[12] همهٔ عالم است (و همان است که یونانیان لوگوس گویند).

یوحنا در این انجیل خود عباراتی بکار می‌برد که نظیر آثار فیلون یهودی است.

پلوتارک[13] (۱۲۵-۴۶ ب. م.) [شارونا، آتن، رم]. در شارونا[14] از مادر زاد، و در آتن زندگی کرد و در روم درگذشت. به‌عنوان یک معلم و سخنور در فلسفه، پلوتارک را

---

1. Emperor Vespasian.
2. Vesuvius.
3. Herculaneum.
4. Pompeii.
5. Gospels.
6. Mark.
7. Matthew.
8. Luke.
9. Jhon.
10. Great Martyr.
11. Universal Saviour.
12. The Principle of Reason.
13. Plutarch.
14. Chaeronea.

همشهریانش به‌خاطر شخصیت بلندش به نیکی یاد کرده‌اند. شهرت وی به سبب نگارش کتابی است در حیات مردان نامی یونان و روم.[1] وی مقالاتی نیز در مسایل مختلف نوشت، این مقالات حاوی تحقیقاتی در تعلیم و تربیت، زندگانی موفقیت‌آمیز، تاریخ طبیعی، باستانشناسی و مذهب است.

کلمنت[2] (حدود ۹۵ م.) [رم]. در روم از مادر زاد، یکی از حواریان و آباء کلیسا است، و او نخستین نفر از چهارده اسقفی است که در روم این لقب را داشت. اوریجن[3] او را همان «همکار مجاهد»[4] می‌داند که در نامهٔ سنت پل به مردم فیلیپی [واقع در شمال مقدونیهٔ یونان] از او یاد کرده است (۴:۱۳) اما صحت این مطالب روشن نشده است. دو نامه به کلمنت منسوب است که به‌دست ما رسیده است، ولی فقط نامهٔ اولی معتبر و موثق است که در حدود ۹۵ پس از میلاد نوشته شده است و در کورنث تسلیم کلیسا شده است.

این رساله دربارهٔ شرایط ناپایدار و اصول بی‌ثبات که در درون کلیسا وجود دارد از قبیل حسد ورزیدن و اعمال قدرت و بی‌ترتیبی آن بحث می‌کند و در آن نمونه‌هایی از پشیمانی و فرمانبرداری اشخاصی در برابر عهد عتیق[5] و فروتنی گروهی از مردان بزرگ را نقل می‌کند، و احکام راجع به صلح، عشق و سازمان صحیح کلیسا در آن افزوده است.

اپیکتیتوس[6] (۱۱۷ - ۹۰ م.) [هیراپلیس، رم، نیکوپلیس]. در هیراپلیس[7] از مادر زاد، و در روم زندگی کرد و در نیکوپلیس[8] درگذشت. اپیکتتوس یک بنده زاده شد، پس از آن آزاد گشت و مذهب رواقی را در رسالهٔ گفتارها[9] تفسیر کرد. او تعلیم می‌داد که حرکت عالم[10] را باید مظهری از ارادهٔ خدا دانست، و سفارش می‌کرد که همین اراده را باید پذیرفت. و همو مدعی بود که ارادهٔ انسان[11] زیر فرمان خود اوست که به‌وسیلهٔ آن می‌تواند روشی را که در زندگی باید اتخاذ کند دریابد؛ جهان‌بینی وی باید جهانی باشد.

---

1. *Parallel Lives of the famous Greeks and Romans.*
2. Clement (= کلمان)
3. Origen.
4. "Fellow Laborer".
5. Old Testament.
6. Epictetus.
7. Hierapolis.
8. Nicopolis.
9. Discourses.
10. The Course of Nature.
11. Human Will.

او باید همهٔ استعدادها و نهادهای مردم را شبیه هم بداند، و بنابراین اساساً آن‌ها را برابر ببیند.

نیمهٔ اول سدهٔ دوم میلادی، دورهٔ نفوذ اصحاب کلیسا است، دوره‌یی است که خلق خدا حواریان را بهتر از خود مسیح می‌شناسند! دوره‌یی است که نهضت مسیحی با همهٔ مذاهب فلسفهٔ یونانی، ادیان سری، و اصول دین یهود رقابت می‌کند و از ایمان دفاع می‌نماید.

ایگناتیوس[1] (وفات ۱۱۱ مـ.) [انطاکیّه، رم]. در انطاکیه زاده، و در روم زندگی و وفات کرده است. ایگناتیوس یکی از مردان مهم روزگار خویش بود، که در تصنیفات خویش از وحدت کلیسا و اطاعت از اسقف بزرگ و واعظان راستین حمایت می‌کرد، و برای رد کردن بدعت‌های بدعت‌آوران، به ارباب کلیسا اخطار می‌داد. او در این راه و به‌دلخواه خویش در کلوزیوم[2] از مضافات روم شهید شد. برخی از نامه‌های او به‌دست ما رسیده است.

پلی کارپ[3] (۱۵۵ـ ۶۹ مـ.). [سمیرنا][4]. نامه‌یی که برجای مانده و به پلی‌کارپ منسوب است، برخی از عقاید او را بیان می‌کند که اغلب شبیه عقاید ایگناتیوس است. وی همچنین از توالی و نظم مطالب انجیل[5]ها بحث می‌کند و بر آن است که باید قدرت روحانی دست به‌دست نگردد و ارباب کلیسا متحد باشند و با ارباب دنیا برخورد نداشته باشند. پلی کارپ نیز چون ایگناتیوس شهید مرد.

پاپیاس[6] (وفات حدود ۱۴۰ مـ.) [هیراپولیس]. پاپیاس از دوستان پلی کارپ بود و چون او در محافظت سنت کلیسا ثابت قدم بود. او نمایشنامه یا رساله‌یی دربارهٔ معجزات مسیح یا **الهامات الهی**[7] نوشت که مورد استناد بسیاری از نویسندگان بعدی قرار گرفت. او می‌گوید: مأخذ اساسی انجیل متی مجموعه‌یی از سخنان عیسی است، که با گذشت

---

1. Ignatius.
2. Colosseum
3. Polycarp.
4. Smyrna.
5. Apostolic Succession.
6. Papias.
7. *Lord's Oracles, or God's Revelations.*

زمان در زبان عبری به‌هم رسیده است. حقیقت این است که همهٔ انجیل‌های خطی ما که در زبان یونانی موجود است نشان می‌دهد که بیشتر آن‌ها نوشته‌های بعدی است که بر پایهٔ مآخذ قبلی است که امروزه مدارک و یا نام نویسندگان آن‌ها برجای نمانده است.

قطعه‌یی از پاپیروس که در اکسیرنیکس[1] مصر حدود پایان سدهٔ نوزدهم کشف شده است، حاوی یک صفحه از سخنان مسیح است، که به زبان آرامی نوشته شده است و امکان دارد از بقایای یک چنین نوشتهٔ قبلی باشد.

نیکوماخس[2] (حدود ۱۴۰ مـ.) [گراسا][3]. فیلسوف نوفیثاغوری نیکوماخس، مقدمه‌یی بر حساب[4] را نوشت که نویسندگان پس از وی بسیار از آن سود جستند و بر آن شرح‌ها نوشتند. وی رساله‌یی نیز در نظریهٔ موسیقی فیثاغوریان پرداخت که الحان موسیقی[5] نام دارد.

مارسیون[6] (حدود ۱۴۰ مـ.) [سینوپ، رم]. او کشتی‌دار ثروتمندی بود. بعدها به دین مسیح درآمد. او تباین عظیمی میان خدای عهد عتیق و عهد جدید حس می‌کرد و می‌گفت که خدای این دو کتاب یکی نیست! تفسیری که او در باب مسیح می‌کرد دوستیک[7] بود، و می‌گفت رنج بردن مسیح بر روی دار امری است که مشتبه شده است. او سنت پل را بزرگ‌ترین و نخستین مفسر مذهب مسیح می‌دانست و چون مندرجات عهد جدید را با اصول عقاید خویش سازگار نیافت بسیاری از مطالب آن‌را مردود دانست.

او کلیسای خویش را بنا نهاد و چنین تعلیم کرد که: اصول عقاید باید آزاد باشد، و همو گفت که: حیات مرتاضانه و تجرد، حیات واقعی است. همچنین مارسیون مراسم عبادت را اصلاح کرد. و تکرار تعمید[8] را جایز دانست. کتابی که اصول مخالف[9] نامیده شده، حاوی عقاید اوست. البته ارباب کلیسا نظرات او را نپذیرفتند.

---

1. Oxyrhynchus.
2. Nicomachus.
3. Gerasa.
4. Introduction to Arithmetic.
5. *Enchiridion Harmonikes.*
6. Marcion (= در ماخذ اسلامی مرقیون)
۷. دوستیک‌ها «Docetic; Docetae» کسانی بودند که معتقد بودند که جسم مسیح مادی نبود، بلکه مظهری از جوهر آسمانی یا لاهوت بوده.
8. Baptism.
9. Antitheses.

فلاویوس ژوستینوس[1] (۱۶۵-۱۰۵ م.) [نابلس[2]، رم]. ژوستینوس که شهید نامیده شده از طالبان حکمت افلاطون، ارسطو، و حکمت رواقیان بود. به‌نظر ژوستین قوهٔ عقلانی، یعنی: لوگوس به نیروی خدا هستی یافته و در همهٔ جهان پراگنده شده است. و همهٔ مردم از آن نصیب دارند. ازاین‌رو همهٔ آنان یک شعور درونی به وجود خدا دارند. هرکس که این آگاهی در او هست و اثری از آن نیروی عقلانی به وی رسیده است، بدون توجه به اینکه کجا و چه وقت زندگی کرده و می‌کند مسیحی است! حتی اگر او را ملحد[3] و بی‌خدا بخوانند.

به‌نظر وی حکمای یونانی نوشته‌های موسی و سایر پیامبران را خوانده‌اند. به‌قول او وحی ویژه‌یی بر مسیح می‌آمده است. بقاء انسان موکول به عنایت الهی است. از اندیشه‌های شگفت او این است که می‌گوید: نخست باید رستاخیز نخستین برپا گردد، و در آن مدت که هزار سال طول خواهد کشید، مسیح سلطنت کند، و پس از آن قیامت عظمی[4] برپا شود. تصنیف معتبر او رسالهٔ دفاعیه[5] او است.

نمنیوس[6] (حدود ۱۶۰ م.) [آپامیا][7]. نمینوس یک افلاطونی التقاطی[8] بوده، که از فیثاغورس نیز متأثر بود. او «افلاطون» را به منزلهٔ موسی می‌دانست که «به لهجهٔ قدیم یونانی سخن می‌گوید»[9] در خداشناسی[10]، وی سه مرتبه تشخیص داده بود که به هر سه مقام الوهیت[11] می‌داد:

اول اصل وجود[12]، اصل دوم[13]، خلقت، اصل سوم جهان.[14]

به نظر فیلسوف ما، روح پیش از این حیات، وجود داشته، و به سبب گناهان در جسم مادی محبوس مانده است.

---

1. Flavius Justinus. 2. Nablus. 3. Atheist.
4. General Resurrection. 5. *Apology*. 6. Numenius.
7. Apamea. 8. Eclectic Platonist.
9. "Plato is Moses speaking Attic Greek." 10. Theology.
11. Divinity 12. Principle of Being. 13. Principle of Generation.
14. Principle of the world.

نمینوس کتابی نوشت که عنوان آن این است: اختلافات میان فرهنگستانیان مختلف.[1]

مارکوس اورلیوس[2] (۱۸۰- ۱۲۱ مـ.) [رم]. مارکوس اورلیوس قانون‌گذار و امپراطور رومی بود که اصول نگه‌داری کشور را در مذاهب رواقی[3] یافت. از او مجموعه‌یی از سخنان اخلاقی و امثال باقی مانده که آن‌را تفکرات[4] نامیده‌اند. این سخنان حاوی اصولی است که عمل بدان‌ها موجبات آرامش درون است، و مؤید وجود نیروی عقلی نیرومندی که جهان ما را تدبیر می‌کند و او پروردگار[5] جهان است، و نیز سبب می‌گردد که انسان از مرگ نترسد. و آن‌را چون حادثه‌یی طبیعی بپذیرد.

او فکر می‌کرد که: هر آدمی باید وحدت خود را با خدا حفظ کند و وقوع همهٔ حوادث را به اراده و مشیت خدا بازبندد و امور را به وی تفویض کند و به همهٔ ابناء نوع خود عشق داشته باشد. او در آتن کرسی فلسفه در چهار مدرسه دایر ساخت، و با تعلیمات کلامی مسیحیت مخالفت می‌کرد.

لوسین[6] (حدود ۲۰۰- ۱۲۵ مـ.) [ساموساتا[7]، آتن]. در کتابی که عنوان رؤیا[8] دارد لوسیان به ما می‌گوید که پدر و مادر او می‌خواستند که وی پیکرتراش گردد. ولی در اثر بی‌مبالاتی، یک تخته سنگ مرمر را شکست، و استادش که درواقع عمویش بود او را کتک زد و او به خانه فرار کرد، در شب دو زن زیبا بر او ظاهر شدند و به ترتیب ادبیات و صنعت[9] را بر وی عرضه کردند. او از آنان یاری خواست که کدام را برگزینند؟ و آیا در یک زمینه و یا در هر دو کار بکند. ولی خود او ادبیات را برگزید، و ازاین‌رو تا اندازه‌یی که کودک فقیری مشهور می‌شود شهرت یافت و نام‌آور شد. او در سراسر یونان و امپراطوری روم به سفر پرداخت، و سخنرانی‌های زیاد کرد. همچنین قطعاتی ادبی نوشت و مدتی در نقادی ادبیات کوشید و در ترجمهٔ رجال و نوشتن داستان‌های کوتاه نیز مدتی رنج برد.

---

1. *Differences amongst Various Academics*.
2. Marcus Aurelius.
3. Stoic Doctrines.
4. *Meditations*.
5. Providence.
6. Lucian (= به یونانی: لوکیانوس)
7. Samosata.
8. Dream.
9. Handicraft.

و نیز مکالماتی هزلی[1] نوشت که نمایندهٔ اوج کمال و پختگی هنر نویسندگی اوست. آثار نخستین وی نیز ـ اگرچه قبول عامه نیافت ـ دارای معنی درخشان و پرمایه بود. بعدها تصنیفات او عمق بیشتری یافت و فکر او هر چه بیشتر پخته‌تر گشت، جز اینکه مثل سابق کنایه‌دار و زننده[2] بود و بیشتر از فلسفهٔ کلبی مایه داشت، و بر امور پوچ و تصنعی حیات[3] انسان اشاراتی لطیف می‌کرد. در تصنیفات لوسیان حمله‌های تندی نیز به خرافات شرعی و عرفی و ادعاهای فلاسفه و مورخان و ادبای آن روز به چشم می‌خورد. لوسیان به سبب مهارت بیان و درخشندگی آن مشهور شد، و الحق نوشته‌های وی از نظر فصاحت سهل ممتنع است.

تاتیان[4] (سدهٔ دوم پس از میلاد) [سوریه، رم]. در سوریه از مادر زاد و در روم زندگی کرد و درگذشت. تاتیان شاگرد ژوستین بود. او فلسفه و ادبیات را تعلیم می‌داد، و یکی از دشمنان سرسخت معارف ضد دین بود. سرانجام تاتیان به عرفان سرسپرد، و یکی از عارفان[5] طراز اول زمانهٔ خود شد که مورد انتقاد شدید آباء کلیسا قدیم بودند. به‌نظر وی خدا به‌منزلهٔ عقل عالم[6] است که پیوسته فیضان می‌کند و به‌وسیلهٔ «لوگوس» کار آفرینش را انجام می‌دهد. انسان مرکب از تن و جان و روان[7] است که با اعمال نیک کمال می‌یابد، و با انجام دادن گناهان تباه و فاسد می‌گردد اهم آثار او پندی به یونانیان و دیاتزارون[8] است که ترکیبی از اناجیل اربعه در یک کتاب است، و مدت‌های مدیدی مورد استفاده و استناد ارباب کلیسا و کلیسادوستان بود.

جالینوس[9] (۲۰۰-۱۳۰ م.) [پرگاموم[10]، رم، صقلیه]. جالینوس مرد بسیار دانشمندی بود، و در فلسفه روش التقاط[11] را می‌پسندید، او در همهٔ مدارس روزگار خویش درس خواند، ولیکن بیش از همه از ارسطو متأثر بود. مسافرت‌های زیاد کرد، و سخنوری کرد و خطابه‌ها خواند. او در انتقاد مذاهب فلسفی روزگار خویش قدرت شگفت داشت، و

1. Satirical Dialogues.
2. Sarcastic.
3. the Shams of Life.
4. Tatian.
5. Gnostics.
6. World Reason.
7. Body, Soul and Spirit.
8. *Address to the Greeks and Diatessaron.*
9. Galen.
10. Pergamum.
11. Eclectic.

ازاین‌رو دشمنان زیاد پیدا کرد. جالینوس بر آثار افلاطون و ارسطو شرح نوشت، و در منطق شکل چهارم قیاس را پیدا کرد، و آن‌را از شکل اول مستقل دانست. تألیفات طبی او، که در آن‌ها به مشاهده اهمیت زیاد قایل شده و بیشتر در تشریح و وظایف الاعضاء است، مبتنی بر کالبدشکافی جانوران و بررسی اندام‌های آن‌ها است. نظریات او در علوم مذکور تا سدهٔ هفدهم میلادی معتبر و مورد استناد دانشمندان بود.[1]

ایرنائوس[2] (حدود ۲۰۲ ـ ۱۳۰ م.) [آسیای میانه، رم، لیونز[3]]. ایرنائوس تحت تأثیر خطابه‌ها و مواعظ پلی کارپ قرار گرفت و اسقف لیونز شد و نیز جزو آباء معروف کلیسای یونانی ـ فرانسوی[4]، در جنوب فرانسه قرار گرفت. او واعظ چیره‌دستی بود، و مؤلفات وی در تکمیل مذهب مسیح کمک‌های شایانی کرد. او اعتقادات فرقه‌های مختلف را شرح کرد، به‌ویژه عقاید عارفان والنتینی[5] را تفسیر نمود. به‌نظر این گروه، جهان تحت ادارهٔ عقل، و منتظم بر أدوار[6] است و پس از مرور هر دوره، همین دورهٔ مذکور مجدداً آغاز می‌گردد.

ایرنائوس با وجود تأیید و دفاع عرفان والنتینیان، با سایر نحله‌های عرفانی مخالفت می‌کرد و آنان‌را بر خطا می‌دانست. وی می‌کوشید تا فرقه‌های مخالف با کلیسا را بر سر سازش آورد. و به‌خاطر همین مطالب در رأس هیأتی از مونتانیست[7]ها به روم رفت.

ایرنائوس به‌ویژه در تأیید انجیل یوحنا زحمت بسیار کشید و **عقل الهی**[8] را از نو تفسیر کرد و بر آن رفت که آن: «صدای» خداست که با مردمان سخن می‌گوید.

تفسیر او از آیین کاتولیک، وحدت ایمان و غلبهٔ حقیقت و توفیق و جایگاه حواریان، قدرت کلیسا را بیشتر کرد و باعث شد که کتاب مقدس به نحو مطلوب‌تری توسط کلیسا

---

۱. «یُقال: کانَ الطِّبُّ مَعْدُوماً فَأوجَدَهُ بُقراطُ، و کانَ مَیِّتاً فَأحیاهُ جالینوس وَ کانَ مُتَفَرِّقاً فَجَمَعُه الرازیُّ، وَ کانَ ناقِصاً فَأکْمَلَهُ ابنُ‌سینا» (زرکلی، الأعلام، ۲/۲۴۱).

2. Irenaeus.
3. Lyons.
4. Greco- French Church.
5. Valentinian Gnostics.
6. Eons (Alons)
7. Montanists.

ـ مونتانیست‌ها گروهی بودند که می‌گفتند کلیسا باید تمایلات دنیامدارانه را کنار بگذارد، و همه به امور معنوی و دیانتی بپردازند.

8. Divine Logos.

عرضه شود. بعدها به‌ویژه تأثیر او در کلیسای یونان بیشتر شد. در یکی از مدارک ناموثق مربوط به قرن ششم میلادی، چنین آمده که او سرانجام شهید شد.

ایرنائوس رساله‌یی نوشت که مخالفت با بدعت‌ها[1] نام دارد، و قطعه‌هایی از آن به زبان یونانی و در ترجمهٔ متون لاتینی برجای مانده است. او همچنین یک پرسش‌نامهٔ مذهبی[2] نوشت و محققان بوجود این رساله از روی ترجمهٔ ارمنی آن پی برده‌اند.

سکستوس امپریکوس[3] (وفات حدود ۲۵۰ م.) [رم؟]. مقارن پایان سدهٔ دوم میلادی مجموعه‌یی مهم از مکاتیب نوشته شد، که آن‌ها را به امپریکوس نسبت دادند.

متأسفانه ما چیزی از زندگانی خصوصی او نمی‌دانیم. آگاهی ما حتی تا حدودی نیست که بدانیم وی در کجا متولد شده است. ولی بیشتر احتمال داده‌اند که محل تولد وی رم باشد. از جملهٔ آن اطلاعات که در دست است یکی این است که او طبیعت‌شناس[4] بوده است. نوشته‌های او به زبان یونانی است و آثار وی مأخذ مهم اطلاع ما دربارهٔ شکاکان و عقاید آن‌ها است.

درکتاب رئوس مسایل مذهب پیرون[5] امپریکوس اصول عقاید شکاکان و دلایل آن‌ها را مورد بحث قرار می‌دهد. زمانی‌که وی عقیدهٔ خود را با مکاتب دیگر مقایسه می‌کند، بسیاری از افکار فلاسفه را بازگو و نقل می‌کند که اکنون اثری از آن‌ها برجای نمانده است. ازاین‌رو، کتاب وی نه تنها یکی از بهترین مآخذ ما دربارهٔ شکاکان است، دربارهٔ کسانی هم که آثار و نوشته‌هایشان مفقود شده، اطلاعات نفیس و دست اول، برای پژوهشگران می‌دهد. او نیز گرفتار مسألهٔ معیار حقیقت[6] بود، و بسیاری از مسایل مربوط به نظریهٔ معرفت[7]، و منطق را شدیداً تحت تأثیر قرار داد.

در آثار وی انتقادهای تندی در باب مفهوم خدا، علت، حرکت، خیر، و دیگر مفاهیم به چشم می‌خورد. در دو رسالهٔ در رد منطقیان[8]، و در رد اخلاقیان[9] بیشتر این انتقادها به‌طور مکرر دیده می‌شود.[10]

---

1. *Against Heresies.*
2. Catechism.
3. Sextus Empiricus.
4. Physician. (= پزشک)
5. *Outlines of Pyrrhonism.*
6. Criterion of Truth.
7. Theory of Knowledge.
8. *Against the Logicians.*
9. *Against the Ethicists.*

۱۰. برای آگاهی دقیق از افکار امپریکوس، بویژه اشکالی را که درکبرای قیاس بر ارسطوییان وارد می‌دانست. طالبان نگاه کنند به: کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۵-۲/۴۴، چاپ لندن، ۱۹۶۷.

کلمنت اسکندرانی[1] (وفات ۲۱۶ م.) [آتن، اسکندریه]. متفکران مسیحی در سده‌های دوم و سوم کوشش خود را جهت دفاع از ایمان در برابر عقاید فلسفی یونانیان و رومیان ادامه دادند و بیش از پیش در تصفیه و تهذیب آیین کلیسا کوشیدند، و در همهٔ پهنه‌ها آن‌را سروسامان دادند. یکی از بزرگ‌ترین و نامدارترین این متفکران، کلمنت اسکندرانی است. او یکی از طالبان آگاه و کوشای ادبیات یونان (به‌ویژه فلسفه)، وکتاب مقدس بود، و زمانی که او به مذهب مسیح درآمد، همان کاری را که فیلون برای توفیق و آشتی دادن آیین یهود[2] و فلسفهٔ یونان انجام داده بود، وی برای آشتی اصول مسیحیت با فلسفهٔ یونانی انجام داد. او رییس مدرسهٔ مذهبی[3] اسکندریه بود یادداشت‌های پراکنده[4] او در باب فلاسفهٔ نخستین یونان از مهم‌ترین مآخذ ماست. به‌نظر وی مسیحیت نیز یک نظام فلسفی است، که در خارج از حوزهٔ تعلیمات فلاسفهٔ یونانی تکامل پذیرفته است. ازاین‌رو، باید یونانیان نیز قبلاً از آن بهره‌مند و مستفید شده باشند.

او بر این بود که در دوران رشد و بلوغ شخصی، انسان باید به ایمان و عشق به معرفت بیشتر متکی باشد. کلمنت تأکید می‌کرد که؛ «هیچیک ازایمان[5] و معرفت[6]، بدون وجود دیگری کامل نیست»، ازاین‌رو، هیچیک از آن دو را بدون دیگری تأکید نمی‌کرد.

ترتولیان[7] (حدود ۲۳۰ - ۱۶۰ م.) [کارتاژ، رم]. او در ادبیات یونانی، به‌ویژه تصنیفات افلاطون تبحر یافت، و زبان لاتین را به نیکی فراگرفت. و در مسایل حقوقی اطلاعات عمیقی کسب کرد، که تأثیر آن در نوشته‌های وی پدیدار است.

ترتولیان تغییر مذهب داد، و به کیش مسیح درآمد، وکتاب مقدس و آثار آباء کلیسا را مطالعه کرد.

تأثیر وی در مسیحیت، به‌ویژه در ادبیات، به‌اندازه‌یی است که وی را خالق ادبیات مسیحی - لاتین[8] نامیده‌اند. به‌وسیلهٔ آثار او قابلیت زبان لاتین به‌عنوان زبان کلیسا و تعالیم مسیحیت استوار گشت. رسالهٔ دربارهٔ کالبد مسیح[9] او به سبب عبارت مشهوری که ابراز

---

1. Clement of Alexandria.
2. Judaism.
3. Catechetical School.
4. *Miscellanies*.
5. Faith.
6. Knowledge.
7. Tertullian.
8. Creater of Christian Latin Literature.
9. *On the Flesh of Christ*.

داشته مشهور گشته است که «این نکته یقین است، زیرا غیرممکن است»[1]، ازاین‌رو او ایمان را برتر از عقل قرار می‌دهد. در اواخر عمر مونتانیست شد، و از کلیسای ارتدکس جدا گشت. مونتانیست‌ها برضد بدعت‌های دنیامدارانهٔ کلیسا اعتراض می‌کردند. و در همین زمان بود (حدود ۲۰۰ مـ.) که سازمان و صور اساسی پرستش در کلیسای کاتولیک بنیاد نهاده شد.

اسکندر افرودیسی[2] (وفات حدود ۲۰۰ مـ.) [افرودیسیاس[3]، آتن]. وی رییس لیسیوم[4] بود و مورخان فلسفه او را برجسته‌ترین مفسر آثار ارسطو، به‌ویژه **مابعدالطبیعه**[5] شمرده‌اند. در نتیجه او را مفسر[6]، یا شارح[7] نامیدند. تألیفات وی در مفسران بعدی تأثیر بسزایی نهاد، بیشتر آن‌ها به زبان لاتین ترجمه شد، و امروز نیز باقی است.

او همچنین مقالاتی به قلم خویش نوشت: به‌ویژه دربارهٔ سرنوشت[8]، که در آن با ضرورت مذهب رواقی مخالفت کرد؛ دربارهٔ روح[9] که در آن با بقاء روح صرف مخالفت کرد، و به وحدت خدا با **عقل فعال**[10] معتقد شد. او کوشید تا افکار ارسطو را به‌صورت نخستین بازگرداند، و آن‌ها را از اضافات و انحرافات افکار **نوافلاطونی**[11] به پیراید.

تبصره ــ سدهٔ سوم پس از میلاد مسیح توجه به آثار افلاطون به اوج کمال رسید، که نتیجهٔ آن اهمیت یافتن امور مربوط به زیبایی‌شناسی[12] بود که در تصنیفات افلاطون به حد زیادی بدان توجه شده است چه در آن واقعیت را از لحاظ اشراقی یا جنبهٔ عارفانه[13] در نظر می‌گرفتند.

---

1. "It is Certain because it is impossible."

مقصود این است که مسایل ایمانی برای آن روشن و یقین هستند که قابل استدلال نیستند، به عبارت دیگر «آفتاب آمد دلیل آفتاب».

2. Alexander of Aphrodisias.
3. Aphrodisias.
4. Lyceum.
5. Metaphysics.
6. "Exegate".
7. "Expounder".
8. *On Fate.*
9. *On the Soul.*
10. Active Intellect.
11. Neo- Platonism.
12. Aesthetic.
13. Mystical.

آمونیاس ساکاس[1] (۲۴۱- ۱۷۰ م) [اسکندریه]. به سبب اینکه او را خادم مسیحی[2] می‌نامیدند، نام مزبور بر روی او ماند. او فلسفه را پیش خود خوانده بود.
اعتبار وی از این لحاظ بود که مذهب نوافلاطونی را به‌طرزی نوآیین و بدیع مدون کرد و آن‌را به‌عنوان رقیب نیرومندی در برابر مسیحیت قرار داد. از وی آثاری کتبی برجای نمانده و درواقع اساس مذهب نوافلاطونی را با بیانات شفاهی خود بنیاد نهاد.

دیوژن لائرتیوسی[3] (حدود سدهٔ سوم مـ.). او در کتابی که تحت عنوان حیات و افکار فلاسفهٔ نامی[4] نوشت، اطلاعاتی پرارزش دربارهٔ حیات و شخصیت فلاسفه و مختصری از عقاید آن‌ها گرد آورد. این کتاب اگرچه از نظرگاه ادبی، اهمیت چندانی ندارد، لیکن یکی از مآخذی است که همواره مورد توجه قرار گرفته است، چه این کتاب دربارهٔ برخی از فیلسوفان قدیم تنها مأخذ موثق بشمار می‌رود.

اریژن[5] (۲۵۴ - ۱۸۵ مـ.) [اسکندریه، قیصریه[6]، تیر[7]]. اریژن معروف‌ترین شاگرد کلمنت بود، و رییس مدرسهٔ مذهبی اسکندریه شد. وی آثار افلاطون و رواقیان را خواند. و در ضمن از اذواق نوافلاطونیان نیز بهره‌مند شد. و با نوشته‌های عبری هم آشنا گشت. بیشتر فعالیت‌های وی مصروف انتقاد و پیرایش کتب مقدس شد و نیز متن منقحی با شروح شش‌گانه[8] از تورات انتشار داد که در آن شش شرح از تورات را پهلوی هم نهاده و سنجیده است.
او تفسیرهای متعددی نوشت. یکی از آثار وی در رد سلسوس[9] نام دارد، که بسیار نفیس است و مؤلف در آن عقاید خویش را در رد عرفان بیان داشته است. کار مهم دیگر وی مذاهب اصلی[10] نام دارد، که در آن عقاید کلیسا را تحت نظم و تدوین درآورده است. وی حامی صلح بود، و برای کسانی که در اکتساب معرفت کوشیده بودند، و به‌ویژه کسانی که پیش خود دانش اندوخته بودند، احترامی بزرگ قایل بود.

---

1. Ammonius Saccas.
2. Christian Porter.
3. Diogenes Laërtius.
4. *Concerning the Lives and Opinions of Eminent Philosophers.*
5. Origen.
6. Caesarea.
7. Tyre.
8. Hexapla.
9. *Against Celsus.*
10. Fundamental Doctrines.

در تفاسیری هم که وی بر کتب مقدس نوشته، مطالب علمی را بیشتر از مباحث تاریخی مورد نظر داشته است. او در تعیین شخصیت مسیح نیز به مذهب عقل[1] اتکاء تام داشت، و در این راه بر جسم مادی وی اعتناء نداشت. به سبب تعلیمات متنوعی که از نظرگاه‌های گوناگون ابراز داشت، سرانجام مورد بی‌مهری کلیسا قرار گرفت، و تدریجاً اهمیت و مقام بلند وی رو به‌کاهش نهاد.

سابلیوس[2] (وفات حدود ۲۲۰ مـ.). [لیبی[3]، رم]. او رهبر مودالیست‌ها[4] بود. این گروه به وحدت خدا اعتقاد داشتند، و بر آن بودند که اشخاص سه‌گانهٔ تثلیث[5] مظاهری از همان وجود واحد هستند که به‌ترتیب به صورت آفریدگار، منجی و احیاگر[6] متجلی گشته است. این مذهب اشارتی هم به **پاتری پاشنیسم**[7] دارد که می‌گوید:
پدر برای آن رنج صلیب بر خود هموار کرد که تا با پسر خود اتحاد یابد! البته این مذهب را به‌عنوان بدعتی تلقی کردند، و اصحاب کلیسا آن‌را مخالف ترینی‌تاریانیسم[8] دانستند. هیچیک از نگارش‌های سابلیوس برجای نمانده است.

سیپریان[9] (۲۵۸-۲۰۰ مـ.) [کارتاژ]. سیپریان نیز یکی از رهبران برجستهٔ کلیسای افریقا بود، او حقوق را مطالعه کرد، و در کارتاژ معانی و بیان و آیین سخنوری تدریس می‌کرد. مرد توانگری بود، و به‌کیش مسیحیت درآمد و بیشتر دارایی خود را به نیازمندان داد، و در سال ۲۴۸ میلادی اسقف شد. این اوقات، روزگار آشفته بود، وی عمر خویش را وقف تحقیق کرد، ولیکن خواست تا در کلیسا نظام سختی برقرار کند اما با مخالفت

---

1. Logos Doctrine. 2. Sabellius. 3. Lybia.

۴. مودالیست‌ها Modalists معتقد بودند که پدر، پسر و روح‌القدس سه ذات جداگانه نیستند بلکه سه مظهر از ذات واحدی هستند که خدا باشد. نظیر این مطلب، از هاتف اصفهانی (درگذشته ۱۱۹۸ هـ. ق.) است:

در سه آیینه شاهد ازلی — پرده از روی تابناک افگند
سه نباشد بریشم ار او را — پرنیان خوانی و حریر و پرند

5. Three Persons of Trinity. 6. Creater, Redeemer, and Life- giver.

7. Partipassionism (= مذهب شوق پدر برای رهایی فرزندان از عذاب)

8. Trinitarianism (= سه خدا در یک خداگرایی = مذهب تثلیث)

9. Cyprian.

شدید روبه‌رو شد.

دورهٔ آخر حیات وی مصروف ایجاد تسامُح و تعادل میان دو گروه متسامح و سهل‌گیر، و متعصب و سخت‌گیر شد که می‌خواستند کسانی را که در دورهٔ آشفتگی مرتکب لغزش و گناه شده‌اند و از اصول ایمان منحرف گشته، مجازات کنند.

سپس خود وی به سبب مخالفت با کلیسای روم در باب پذیرش غسل تعمید مبتدعان مورد تعقیب و مؤاخذه قرار گرفت. از طرفی ادعا کرد که اسقف روم نباید بیشتر از اسقفان دیگر قدرت قضایی داشته باشد.

ازاین‌رو به ضرب شمشیر امپراطور والرین[1] شربت شهادت نوشید، بهترین و معروف‌ترین اثر سیپریان وحدت کلیسای کاتولیک[2] نام دارد، که در آن از کلیسای جهانی[3] حمایت و جانبداری کرده است. و اظهار داشته که کلیسا نباید محدود به حوزهٔ روم باشد.

با همهٔ این‌ها، وی به غسل تعمید در دورهٔ کودکی و آیین توبه[4] و بخشش گناهان اهمیت زیاد قایل بود؛ و بر آن بود که بیرون از دایرهٔ کلیسا راه نجاتی وجود ندارد!

فلوطین[5] (۲۷۰ - ۲۰۵ م.) فلوطین، بزرگ‌ترین شاگرد آمونیوس ساکاس[6] بود و همو بود که افکار نوافلاطونیان را به صورتِ اساسی و استوار بیان کرد. تعالیم وی از بسیاری جهات مشابه فیلون یهودی (۲۰ ق.م. - وفات ۴۰ م.) بود، جز اینکه فلوطین مانند او در تأکید اصول مذهب یهود اصرار نورزید.

فلوطین در لیکوپلیس[7] از مادر زاد، و در اسکندریّه زیست، و در رُم درگذشت.

به‌نظر فلوطین، خدا واقعیّت غایی است؛ روحی آن چنان عظیم است که ماوراء همهٔ توصیفات محدود است. نزدیک‌ترین عبارت به واقعیت این است که او را اَحَدْ[8] بگوییم یا علت نامتعیّن؛ که همهٔ اشیاء متعیّن از او صادر می‌شود. به نظر فلوطین حقیقت سلسله مراتبی دارد که از خدا آغاز می‌شود، و در ماده پایان می‌پذیرد، ماده عدمی است و غیرواقعی، مهم‌ترین مرتبه پایین‌تر از خدا عقل[9] و پس از آن روح[10] و پس از آن ماده است. در تفکر فرق‌ها و امتیازات پیدا می‌شود و این فرق‌ها و تکثرها همچنان ادامه

---

1. Emperor Valerian.
2. *Unity of the Catholic Church.*
3. Universal Church.
4. Penance.
5. Plotinus.
6. Ammonius Saccas.
7. Lycopolis.
8. One.
9. Mind (Nous)
10. Soul (Life)

می‌یابد تا به اشیاء مادّی می‌رسد. روح انسان پاره‌یی از «روح جهان» است، که اسیر و تابع حواس مادی و احساس‌های منبعث از آن می‌گردد و نجات او فقط به این است که با خدا اتحاد یابد و با او یکی شود. و این کار، از یک طرف به‌وسیلهٔ مراقبت و توجه در خویشتن ممکن است و از یک طرف مربوط به این است که شخص خودپسندی را در خود بمیراند، و در عوالمی بیاندیشد که او را به این اتحاد نزدیک گرداند، حیات اجتماعی هم فروتنی را افزایش می‌دهد. ولیکن قدم نهایی در این راه فقط به «اتحاد عارفانه» حاصل می‌شود، و آن بس نادر است، و خود فلوطین تنها سه یا چهار بار در زندگی بدان نایل آمده است. عقاید فلوطین در باب اجتماع مبتنی بر کتاب جمهور افلاطون است. افکار او را شاگردش **فرفوریوس صوری** (۳۰۴ م.) در رسایل نُه‌گانه شش عددی جمع کرد، که مدّت‌ها رقیب نیرومندی برای مسیحّت در امپراطوری روم بود.



فلوطین در زمانی زندگی می‌کرد که تمدّنِ کلاسیکِ قدیمِ باخترزمین در حالِ افول و از هم پاشیدگی و انتقال به دورهٔ واپسینِ خود یک بارِ دیگر درخششِ زیباییِ پیشینِ خود را نمایان ساخت.

دربارهٔ اینکه فلوطین کجا به جهان آمده، از کدام کشور و از میانِ کدام قوم و گروهِ اجتماعی برخاسته است، خبر شایانِ اعتمادی در دست نیست. او خود دربارهٔ اصل و تبار و میهنش سخنی نگفته است. نخستین بار صد سال پس از مرگش گفته شده است که وی در لیکو، شهری در مصر، به‌دنیا آمده است. فلوطین نامی رومی است[1] و او خود به زبانِ یونانی سخن می‌گفته و می‌نوشته و گفته‌اند «بیشتر اوقات، کلمات را نادرست تلفّظ می‌کرده است.»

در بیست‌وهشت سالگی به سبب اشتیاق به فلسفه به اسکندریه رفت، ولی گمشدهٔ خود را پیدا نکرد تا آنکه به حلقهٔ درسِ آمونیوس ساکاس راه یافت و پس از حضور در نخستین جلسهٔ درس او گفت: «به دنبال همین مرد می‌گشتم». و یازده سال نزدِ او ماند و

---

۱. دربارهٔ فلوطین گفته شده که: «تمام فلسفه‌یی که به افلاطونیان اخیر منتسب است ـ و درواقع باید حکمت اشراقی و عرفانی نامیده شود ـ حق است که مربوط به فلوطین نامی دانست که از یونانیان مصر و اصلاً رومی است.» این سخن عقیدهٔ صریح مرحوم فروغی نویسندهٔ کتاب سیر حکمت در اروپا است که با عقیدهٔ «کارل یاسپرس» در کتاب فلوطین متفاوت است.

به برکتِ همدمیِ او، از فلسفه و عرفان بهره‌مند شد و خواهان آشنایی با حکمتِ ایرانیان و هندی‌ها گردید و برای این مقصود، در سنِّ سی‌ونُه سالگی همراهِ لشگر قیصر گردیانوس[1]، امپراطورِ رُم که با «شاپوربن اردشیر ساسانی» جنگ داشت، به خاور زمین رفت تا از خرمنِ معرفتِ هندیان و ایرانیان خوشه‌یی بچیند. در بازگشت در سنِّ چهل سالگی، در زمان سلطنت، «فیلیپوس آرابس» به رُم رفت، در آنجا جمعی را گرد آورد، و با آنان به خواندن و تفسیر متن‌هایِ فلسفی پرداخت وگروهی شاگرد و هواخواه پیدا کرد.

«هنگامی که سخن می‌گفت روشناییِ خِرَد رخساره‌اش را فرامی‌گرفت و عرق سبکی به پیشانیش می‌نشست. سخن گفتنش با شور و اشتیاق همراه بود. از شکوه و جلالِ سوفسطاییان گریزان بود و درس دادنش همچون گفت‌وشنودی دوستانه بود.»

شخصیّتی جذّاب و مؤثّر داشت به‌طوری‌که بسیار کسان به او ارادت می‌ورزیدند، از جمله گالیانوس[2] و همسرش سالونیا با او آشنا بودند، و می‌خواستند زیر نظر او در «کامپانیا»، شهرکی برای فیلسوفان بسازند و نامش را پلاتونوپلیس (شهر افلاطون) بگذارند، ولی این نقشه به مرحلهٔ عمل نرسید، اشراف و توانگران، چون مرگِ خویش را نزدیک می دیدند، کودکانشان را نزدِ او می آوردند تا او، تربیتشان کند و داراییشان را اداره نماید، ارباب مرافعه او را داور خود می‌کردند و او خود هیچ‌گاه دشمن و مخالفی نداشت. نزدِ مُریدان و پیروان مقامی ارجمند داشت و صاحبِ کشف وکرامتش می‌دانستند، و در اینکه سالک و مرتاض بوده حرفی نیست.

زندگانی دنیا را به چیزی نمی‌شمرده، هیچ‌گاه از کسان و خویشان و تعلّقات دنیوی گفت‌وگویی به میان نمی‌آورده، ازگفتن روز و ماهِ ولادت خویش که می‌خواستند عید بگیرند، خودداری می‌کرده است. وقتی «آملیوس» می‌خواست به نقّاشی دستور دهد تصویرش را بکشند، فلوطین اجازه نداد وگفت: «تنِ اصلی چه شرافت داردکه بَدَلی هم برایِ او بطلبیم؟ بدن برای روح به منزلهٔ گور و زندان است، سایه تصویر اوست و قابلِ آن نیست که سایه و تصویر برای او قرار دهیم».[3]

---

1. Gordien. 2. Gallien (امپراطور رُم)

۳. نقل ازکتاب سیر حکمت در اروپا، ۱/۲۱۱. کارل یاسپرس این مطلب را در کتاب خود چنین می‌آورد: «چنین می‌نمود که فلوطین شرم داشت از این‌که در تنی جای دارد»...، و می‌گفت: «سایه‌یی که طبیعت ما را با آن پوشانده است بس نیست؟ می‌خواهی سایهٔ این سایه را همچون چیزی دیدنی برای آیندگان بگذاری؟»

یکی از بزرگانِ رُم از تأثیر تعلیماتِ او چنان آشفته شد که همهٔ اموال و کسانِ خود را رها کرده و از حیثیّات و اعتبارات گذشت و زندگیِ درویشی اختیار نمود.

مدّت بیست‌وشش سال اوضاع موافق او بود، دوستان توانگر داشت که درهای خانه‌هایشان به روی او باز بود.

در سال ۲۶۸، وضع فلوطین از بن دگرگون شد. پس از آنکه قیصر گالیانوس کشته شد، مدرسهٔ فلوطین از هم پاشید. چند تن از شاگردان سرشناسش از رُم رفتند و خودِ فلوطین که از چندی پیش به جُذام درمان‌ناپذیری دچار شده بود، سخت بیمار گردید، صدایش گرفت و چشمانش نابینا شد و دست‌ها و پاهایش را زخم‌های چرکین فراگرفت و باقی‌ماندهٔ شاگردانش نیز از او دوری جُستند. در آن حالِ بیماری، در خانهٔ دوستش «زئوس»، در کامپانیا تنها ماند: غذایش را به نزدش می‌فرستادند و تنها پزشک به دیدنش می‌آمد. به شستن و تمیز کردنِ تن ارجی نمی‌نهاد و دو سال پس از کشته شدنِ گالیانوس، در شصت‌وشش سالگی از جهان رفت.

در شرح حالی که پس از مرگش پورفوریوس (پورفیریوس = فرفوریوس) نوشته است عجایبی نقل می‌شود و او را به دانستن و عمل به سحر و جادو منسوب می‌دارد. ولی نوشته‌هایِ خودِ فلوطین به کلّی خلاف این داستان‌ها است، ولی چیزی از مرگش نگذشته بود که فلسفه‌اش با اندیشه‌های اسرارآمیز آمیخته شد و شخصیّتش در نقاب افسانه‌ها پنهان گردید.



فلوطین تا دیرگاهی به تعلیم شفاهی اکتفا نمود و به تصنیف کتب نمی‌پرداخت، (عقاید او در بابِ اجتماعِ مبتنی بر کتاب جمهور افلاطون است). می‌گویند فلوطین و دو تن دیگر با هم عهد کرده بودند که تعالیمِ آمونیوس را پنهان نگاه دارند. ولی آن دو تن عهد را شکستند.

فلوطین نخستین بار در چهل‌ونه سالگی به خواهش و اصرارِ شاگردانش به نوشتن پرداخت و به خواهش دوستانش فلسفهٔ خود را در پنجاه‌وچهار سالگی به تحریر درآورد، پس از مرگش، شاگرد او که از مریدان خاصّ بود، به‌نام «فرفوریوسِ صوری»[1] صاحب رسالهٔ ایساغوجی، افکار و نوشته‌های او را در شش مجلّد هر یک شامل نُه رساله مرتب و

---

۱. Porphyry (۳۰۴ـ ۲۳۳ مـ.) [تایر].

گردآوری نمود و ازاین‌روی آن تصانیف را «رسالات نُه‌گانه»[۱] نامیدند. همهٔ این نوشته‌ها در طیّ هفده‌سال پدید آمده‌اند که مدّت‌ها رقیب نیرومندی برای مسیحیّت در امپراطوری رُم بود و بنا به گفتهٔ پورفیریوس ترتیب پیدایی نوشته‌هایی که در گروه‌های بزرگ دسته‌بندی شده معلوم است.

پاره‌یی از آن‌ها نوشته‌های درسی هستند و پاره‌یی دیگر خطابه‌های کوتاه و گیرا. بعضی‌ها از روی نقشه و برنامهٔ مرتبی تنظیم شده‌اند، و بعضی دیگر شاملِ بررسی‌های مفصلی هستند و مسایلی را از دیدگاه‌های گوناگون مورد بحث قرار می‌دهند. در آن میان، چند تایی تصورات معینی را به نحو جاندار مجسّم می‌سازند. در پاره‌یی دیگر سؤال در پیِ سؤال به میان می‌آید و امکان‌های گوناگون بررسی می‌شود بی‌آنکه نتیجه‌یی گرفته شود، ولی سبک بررسی نشان‌دهندهٔ سیر و نظر و مراقبت درونی و حضورِ روحِ متفکّر در صحنهٔ امور و مسایل اصلی است. هیچیک از نوشته‌ها و مطالب از حالت فلسفی بنیادی فلوطینی تُهی نیست و گاه پیش می‌آید که نوشته، آهنگِ نیایش مـی‌پذیرد. فـلوطین در همان حال هم که در راهِ شناساییِ منطقی پیش می‌رود، به تأکید و اصرار از روحِ خـود می‌خواهد که موطنِ ابدیِ خویش را به‌یاد بیاورد. گاه به تجربه استناد می‌جوید، گاه به دریافت و نظارهٔ زیبایی، گاه به آزادیِ عمل، گاه به حرکت اندیشیدن دیالکتیکی، و گاه به اتّحاد با واحد که در عالمِ جذبه و بی‌خودی[۲] روی می‌دهد و بیان شدنی نیست. حقیقت او در طرحی فکری و انتزاعی نیست، بلکه در نیروی بررسی موضوعات معیّن است. چنان می‌نویسد که گویی سخن می‌گوید، و به احتمال بسیار سخنش نیز مانند نوشته‌اش بوده است، و همین خود مایهٔ گیرایی شگفت‌انگیزِ نوشته‌های اوست.

فرفوُریوس می‌گوید: «هنگامی که فلوطین مطلبی را از آغاز تا پایان در ذهـن خـود می‌پروراند، شروع به نوشتن می‌کرد و چنان تـند مـی‌نوشت کـه گـویی از رویِ کـتابی می‌نویسد، و چون از نوشتن فارغ می‌شد، به سبب ناتوانی چشم نمی‌توانست نوشته را بار دیگر بخواند. خطّش خوب نبود و کلمات را درست از هم جدا نمی‌کرد و اعتنایی به درست‌نویسی نداشت و همهٔ اندیشه‌اش وقف معنی بود.»

سبک بیان فلوطین با محتوای فلسفه‌اش سازگار است. هرگز «دستگاه فلسفی» پدید

---

۱. رسایل نه‌گانه شش عددی Enneades (تاسوعات یا تسعیّات).

2. Ekstase = Extasé

نیاورده است بلکه غالباً تمام فلسفهٔ خود را ضمن انبوهی از بررسی‌هایِ مفصّل که پیوندِ خاصّی با هم دارند، ارائه می‌دهد.



پیش از آنکه فلسفهٔ فلوطین را مورد بررسی قرار دهیم، به اهمیّت آن نظری می‌افکنیم.

فلسفهٔ فلوطین از دو نظر شایانِ توجّه است:

ـ نخست اینکه او آخرین فیلسوفِ بزرگِ دورهٔ قدیم (آنتیک) باختر زمین است که در زمانی که طرزِ فکرِ یونانی ـ رومی در برابر فرهنگِ مسیحی عقب‌نشینی آغاز کرده بود و برای افول و زوال آماده می‌شد و تاریکیِ قرونِ وسطیٰ افق‌های باختر زمین را فرامی‌گرفت، دنیای روشن و آزاد اندیشهٔ مبتنی بر خرد یونانی را یک بار دیگر به یادها آورد و با آمیختنِ فلسفهٔ افلاطونی با فلسفهٔ ارسطویی و رواقی و اندیشه‌های عرفانی، فلسفَهٔ نُوی پدید آورد که یکی از مهم‌ترین فلسفه‌های جهان است و بعدها به نام «فلسفهٔ نوافلاطونی» معروف گردید.

ـ دیگر آنکه: فلسفهٔ فلوطین، با تغییراتی که شاگردان و پیروانش در آن دادند، بیش از هزار سال در سراسرِ قرونِ وُسطیٰ، چه در باختر و چه در خاورزمین، به عنوان فلسفهٔ افلاطون، به موازات فلسفهٔ ارسطو، بر جهانِ فلسفه و عرفان حکومت کرد و هواخواهانِ افلاطون در قرون وسطیٰ ـ و حتّی لااقلّ تا قرن هفدهم ـ بیشتر پیرو فلوطین بودند تا خود افلاطون. حتّی پس از آنکه فیلسوفان و یونان‌شناسان اروپایی، افلاطون را دوباره «کشف» کردند و برای آشنایی با اندیشه‌های افلاطون به جای مُراجعه به نوشته‌های نوافلاطونیان به آثارِ خودِ افلاطون روی آوردند، آن سوء تفاهم در عالَمِ تمدّنِ اسلامی هم‌چنان ادامه داشت و فلسفهٔ نوافلاطونی گاه فلسفهٔ افلاطون پنداشته می‌شد و گاه فلسفهٔ ارسطو، چنانکه کتابی به‌نام اتولوجیا (تئولوجیا) که حاویِ بخش‌هایی از نوشته‌های فلوطین بود، منتسب به ارسطو یا تفسیری بر فلسفهٔ ارسطو به حساب می‌آمد و به‌نام «اتولوجیای ارسطو» معروف بود. ظاهراً مشتبه شدن فلسفهٔ فلوطین و اندیشه‌های نوافلاطونی با فلسفهٔ افلاطون، سبب شده است که از یک سو افلاطون در نزد ما فیلسوفی اشراقی شناخته شود و از سویِ دیگر از فلوطین که تأثیر فلسفه‌اش در فلسفهٔ اسلامی کمتر از ارسطو نبوده است در کشورِ ما تقریباً نامی به میان نیاید و فلسفه‌یی که

به‌نام فلسفهٔ فلوطین مطرح نشود، حال آنکه نام افلاطون، با آنکه از فلسفهٔ راستین او تقریباً اثری در میان نبوده است، نه تنها در آثارِ فیلسوفان بلکه در نوشته‌های (و شعرهای) عارفان و صوفیان و شاعران، بسیار و به کرّات آمده است.

برای مسلمانان، و خاصه ما ایرانیان، فلسفهٔ فلوطین از نظرِ دیگری هم درخورِ توجه است و آن اینکه فلوطین، با اینکه در دامنِ فرهنگِ یونانی ـ رومی تربیت یافته و فیلسوفی «هلنی» است، فلسفهٔ یونانی را برای نخستین بار با اندیشه‌های عرفانی توأم ساخته است و بسیاری از پژوهشگران معتقدند که اندیشه‌های او در عرفانِ اسلامی و ایرانی اثری شایان توجّه بخشیده است.

دربارهٔ منشأ اندیشه‌های عرفانی فلوطین، و اینکه آیا او با عرفانِ ایرانیِ (پیش از اسلام) و هندی آشنایی داشته است یا نه، حکم مستندی نمی‌توان کرد. امّا با توجه به آنچه پیش از این در بحث زندگانی او ذکر شد چنین می‌نماید که لااقّل از وجود اندیشه‌های عرفانی در ایران و هند باخبر بوده است و به قصد آنجا سفر کرده است، گرچه فلوطین به آرزوی خود نرسیده و ناچار شده که از بین‌النهرین به روم بازگردد[1] ولی اقدام به این سفر دراز و پرخطر حاکی از ارجی است که او برای آشنایی با عرفانِ ایرانی و هندی قایل بوده است.[2]



فلوطین «وحدت وجودی» است[3]، یعنی حقیقت را واحد می‌داند و اَحَدیّت[4] را اصل و منشأ کلّ وجودی می‌شمارد.

به‌نظر فلوطین «خدا» واقعیّت غایی است، روحی آنچنان عظیم است که ماوراء همهٔ توصیفات محدود است. نزدیک‌ترین عبارت به واقعیت این است که او را «واحد»[5] بگوییم، یا علیّت نامتعیّن که همهٔ اشیاء از او صادر می‌شود. این واحد، نه واحد به عنوان عدد است، نه واحدی (=یکی) در برابر دیگری و نه واحدی است از کثیر، بلکه واحدی است که به عنوانِ «یک» هم در اندیشه نمی‌گنجد، زیرا اندیشیدنِ یک، بی‌فاصله

---

۱. در متنِ ترجمهٔ کتاب فلوطین نوشتهٔ یاسپرس به این مطلب اشاره‌یی نشده است.
۲. نقل از «یادداشت مترجم»، کتاب فلوطین، کارل یاسپرس، ترجمهٔ مرحوم دکتر محمدحسن لطفی.
3. Panthéiste (= همه‌خدایی).
4. Oneness.
5. One.

اندیشیدن دویی و کثرت را به دنبال می‌آورد.

جهان باشنده است، جهان متکّی بر خود نیست، بلکه هستیِ حد وسطی است که میان «برتر از باشنده»[1] و نباشنده گسترده شده است. برتر از باشنده آن چیزی است که در اندیشه نمی‌گنجد و از این‌رو بیان نشدنی است و به‌نام «واحد» خوانده می‌شود. باشنده از برتر از باشنده بوجود آمده است به واسطهٔ نیستی؛ از آن واحد پدید آمده است که چشمهٔ هستی از آن می‌جوشد و جاری می‌شود و اشکال هستی پایین‌تر را تا «نباشنده» پدید می‌آورد. هر باشنده‌یی بدان جهت هست که این نباشنده هست. نیستی باید در هستی باشد، تا هستی باشد. نباشنده ماده است، آن‌را نیز مانندِ «برتر از باشنده» نمی‌توان اندیشید زیرا در اندیشه نمی‌آید، ازاین‌رو دربارهٔ آن تنها به‌وسیلهٔ صفاتِ سلبی یعنی بیان نفی‌کننده می‌توان سخن گفت: نامتعیّن، بی‌شکل، بی‌چونی، بی‌چندی، از هرگونه صورتی عاری است و جزو هیچ مقوله‌یی نیست، ولی به عکسِ واحد، نیستیِ ماده بی‌حدّ و اندازه است، در هیچ‌جا ثابت نیسُت، همهٔ تأثّرها را می‌پذیرد و همیشه نیازمند و از هر حیث فقیر است. ژرفای هر هستی، مادّه است و این ژرفا کاملاً تاریک است.

ماده هرچند نیست، هیچ نیست. ولی مادّه، به عنوانِ هستیِ نیستی، دروغی است. این دروغ در هر باشنده‌یی خاص است. به عقیدهٔ فلوطین، مبداء نخستین[2] که موجِد کلّ موجودات است، صورتِ مطلق و فعل تامّ می‌باشد (به اصطلاح ارسطو) و قوّهٔ فعاله است (قوه به معنی قدرت نه مقابلِ فعل) احدیّتش مبرّا از تعداد و شماره و تقسیم است. محیط بر کلّ و غیر مُحاط و نامحدود[3] می‌باشد.

نمی‌توان گفت صورت دارد یا زیبا است، یا عاقل است، زیرا که او منشأ و نفسِ صور و زیبایی و فکر و عقل است. نباید گفت عالم و مدرک است، چه او ورای علم و ادراک است. به عبارتِ دیگر نسبت دادنِ علم و ادراک به او منافیِ توحید است، یعنی سوای او چیزی نیست که معلوم او تواند شد، مرید نیست زیرا نقصی در او نیست تا طالبِ چیزی باشد، کل اشیاء است اما هیچیک از اشیاء نیست.[4] او تمام موجودات را تراوش و

---

۱. «برتر از باشنده» ترجمهٔ Uberseiende است. این اصطلاح را می‌توان «باشندهٔ برترین» یا «برتر از هستی» نیز ترجمه کرد. (مرحوم دکتر لطفی).

2. Le Premier Principe

3. Infini or Illimite.

۴. «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء و لیس بِشَیءٍ منها».

فیضانی[1] از مبدأ نخستین و مصدر کلّ می‌انگارد و از مبداء و مصدر کلّ گاهی تعبیر به احد[2] می‌کند، زمانی به خیر[3]، وقتی به فکر مجرّد[4] یا فعل تامّ[5]. اما هیچیک از این تعبیرها را هم تمام نمی‌داند و هر تعبیر و توصیفی را مایهٔ تحدید و تصغیر او می‌خواند که او برتر از وصف و وهم و قیاس است، حتّی اینکه او را وجود نمی‌گوید و برتر از وجود و منشاء وجود می‌شمارد و می‌گوید: «برای وصول به او باید از حسّ و عقل تجاوز نمود و به سیر معنوی و کشف و شهود متوسّل شد. هرچند فکر و تعقّل نردبان عروج به سوی حق است، اما برای رسیدن به او کوتاه است و وارد حرمِ قدس نمی‌تواند بشود و در این باب میان افلاطون و فلوطین مختصر اختلافی است، یعنی با آنکه فلوطین سیر و سلوک در عوالم وجد و حال را از افلاطون آموخته، نظرش دربارهٔ حقّ و اصل وجود از استاد برتر رفته است، زیرا که افلاطون خیر و حقّ را اعلیٰ مرتبهٔ مُثُل و رأس معقولات می‌دانـد و فلوطین او را برتر از آن‌ها می‌پندارد. مبداء نخست چون کامل است و بُخل و دریغ ندارد، البتّه فیّاض و زاینده است. پدر موجودات و مصدر آن‌هاست و فرزند بلاواسطهٔ او، یعنی آنچه بدواً از او صادر می‌شود و در مراتب کمال به او نزدیک است البته به پایهٔ او نیست، آن صادرِ اوّل عقل[6] است و عالم معقولات (زیرا که عاقل و معقول متّحداند) و او وجود است (زیرا چنانکه گفتیم مبداء و مصدر برتر از وجـود است) و صـور کـلیّه (بـه قـول افلاطون مُثُل) در این عالم‌اند و به عقیدهٔ فلوطین نه تنها کلیّات یعنی اجناس و انواع دارای مُثُل می‌باشند، بلکه هر فردی از افراد محسوس در عالمِ معقولات مثالی دارد. خلاصه این عالم، عالمِ نور و صفا است [به تعبیر نَسَفی «عالم مالامالِ نور است»] و معقولات با وجود کثرت، واحدند، هر یک همه‌اند و همه یکی هستند و عقل آن‌ها را بی‌واسطه یعنی به اشراق و شهود درمی‌یابد. بعبارت دیگر، نخستین آیینهٔ احدیّت عقل است و معقولات نخستین مظهر او می‌باشند.

این صادر اوّل، خودْ مصدر نیز هست و آنچه از او صادر شده نفس است که بـرای ادراکِ معقولات به تفکّر و استدلال و تفکیک و تحلیل احتیاج دارد و در جَنبِ عقل مانند ماه است که از خورشید روشنایی کسب می‌کند، «احدیّت» (که او را خیر و فعل مجرّد یا مبداء و مصدر اول نیز می‌خواند) و «عقل» یا عالم معقولات که از او به وجود[7] نیز تعبیر

---

1. Emanation.
2. L'un.
3. Le Bien.
4. Pensee Pure.
5. Acte Pure.
6. Mind (= Nous)
7. L'Etre.

می‌کند و «نفس»[1] یا روح، «اقانیم سه‌گانه»[2] می‌باشند و هر یک به قدر مرتبهٔ خود «لاهوتی»[3] هستند.

عقل واسطهٔ میان ذاتِ اَحدیّت و نفس است، و نفس واسطهٔ میان مجرّدات (عالم روحانی) و محسوسات (عالم جسمانی) است. روح در نگرش به بالا که شناسایی خردمندانه است، جهان اشکال و صور را می‌بیند که در قید زمان نیستند و در خویشتن آرام و ساکن‌اند و در عین کثرت مجموعه‌یی یگانه هستند (کیهان عقل). آن اشکال «ایده» نامیده می‌شوند که صور اصلیِ همهٔ باشنده‌ها و باشندهٔ راستین هستند، در حالی‌که همهٔ چیزها که بعداً پدید آمده‌اند تصویرهای این باشنده‌اند و از هستی نمودی دارند. روح در نگرش به پایین آن نیرویی می‌شود که به عنوانِ روح جهان به تمامِ طبیعت زندگی می‌بخشد و با یکایک ارواح، به یکایک کثرت هستی، وحدت زنده می‌دهد. ارواح داخل طبیعت می‌شوند که در زمان و مکان قرار دارد و بدین‌سان ارواح نیز از جهتی در قیدِ زمان و مکان می‌افتند در حالی‌که با هستی راستینشان در عالمِ بالا فارغ از قیدِ زمان و مرگ‌ناپذیر می‌مانند. روح در گستردگی هستی طبیعت با پوشاکی بیگانه پوشیده می‌شود و سرانجام از چشم خود نیز پنهان می‌گردد و در این حال به پایین‌ترین مرتبه فرومی‌افتد و با این همه ذاتِ درونیش تباه نشدنی می‌ماند.

وقتی که مراتب و اشکال هستی را در نظر می‌آوریم می‌بینیم که تنها دو طبقه باقی است: مقولاتِ جهان اندیشیدنی (معقول) و مقولات جهان محسوس. روح همچون حلقهٔ وسطی، مقوله‌یی خاص ندارد، بلکه هست و تنها با نگرش به دو جهان دیگر که بالا و پایین آن قرار دارند، می‌شناسد: جهان معقول را با مقولات معقول می‌شناسد: هستی، همانی، اگری، حرکت و سکون (این مقولات از رسالهٔ سوفیست افلاطون حایز است، باشندهٔ راستین می‌باشد و در قید زمان نیست و زندگانی اشکال ناب (صور اصلی یا ایده‌ها) است؛ عقل اندیشیدن است. ازاین‌رو در عقل، اندیشیدن و اندیشیده شده روبه‌روی هم قرار دارند ولی به نحوی که در اینجا اندیشیدن و اندیشیده شده (اندیشه و هستی) یکی هستند. عقل، ایده را می‌اندیشد، ولی ایده را نه به‌عنوان چیزی بیگانه و غیر از خودش، بلکه به‌عنوان خودِ خویش می‌اندیشد، و در این جدایی، عقل آگاهی به

---

1. L'âme.
2. Hypostase (= اُقنوم لفظ سریانی است = وجود اصیل)
3. Divine.

خویشتن است. ولی چون این اندیشیدن خود خویش، در جدایی اندیشیدن و اندیشیده شده تحقق می‌یابد، ازاین‌رو در عقل هم این هست و هم آن: عقل وحدت در کثرت است. عقل بر همهٔ باشنده‌ها محیط است.

روح، تصویر و مولود و پدید آوردهٔ عقل است. روح در حالِ نگرش به عقل، طبیعت و کیهان را پدید می‌آورد. در روح همه چیز حضور دارد: در ادراکش طبیعت، در اندیشیدنش عقل، در تعالی دیالکتیکی همهٔ اندیشیدن‌ها و در بی‌خودی واحد. ولی ماده که امری عَدَمی است در ندیدن و نشنیدن حضور دارد، همچنانکه در نیاندیشیدن، و همانطور که ما در تاریکی شب می‌نگریم و در حالِ دیدن نمی‌بینیم.

طبیعت، جهان محسوس است که در مکان و زمان گسترده شده، جهان جسمانی و دیدنی و شنیدنی و بسودنی است. ولی طبیعت، مادهٔ غیرجسمانی و ادراک نشدنی و نیاندیشیدنی نیست، عناصر گرفته شده است، و جهانِ طبیعت را با مقولاتِ محسوس: مکان، زمان، کیفیّت، کمیّت و غیره (مقولات ارسطویی). ولی واحد و مادّه در هیچ مقوله‌یی نمی‌گنجند زیرا در آن سویِ دسترسِ اندیشه‌اند.

وقتی که باشنده در سلسلهٔ مراتب اندیشیده می‌شود به آسانی می‌توان مراتب و حلقه‌های وسطیِ بیشتری در ذهن آورد و به سلسلهٔ مراتب افزود. همین جریان بعدها در اندیشهٔ نوافلاطونیان روی نموده و مراتب و حوزه‌ها و نیروهای بی‌شماری پدید آمده است. حال آنکه خودِ فلوطین با سخنان صریح اعلام کرده است که مراتب اصلی از سه بیشتر نیستند: واحد، عقل، و روح. او هنگام بررسی هستیِ راستین اعتنایی به طبیعت ندارد و واقعیّت خاص پدیده‌های طبیعی را نمی‌خواهد دنبال کند.

ماده واپسین مرز فیضان واحد است. این سخن بدین معنا است که فلوطین قایل به هستی دو نیرو ــ آن‌چنان که در تعالیم ثَنَویان می‌توان دید ــ نیست. در نظر او روشنایی و تاریکی، و عقل و ماده، نیک و بد، دو منبع مستقلّ نیستند که با هم در نبرد باشند. هنگامی که فلوطین دربارهٔ «یکی» و «دیگری» می‌اندیشد، ماده نقطهٔ مقابلِ عقل است نه نقطهٔ مقابل واحد برتر از باشنده. برای فلوطین تنها واحد هست، و فیضان اَبَدی که سبب پیدایش باشنده‌ها می‌شود و بازگشت به واحد.

حوزه‌های وسطی باشنده عقل، روح و طبیعت هستند. عقل که در تمام هستی مرتبهٔ دوّم را و همهٔ اجسام، مادّه هستند که شکل (صورت) پذیرفته‌اند و به‌واسطهٔ شکل،

باشنده شده‌اند. طبیعت چیزی نقش نمی‌کند بلکه اشکال و اجسام به خودیِ خود هستی می‌یابند. آگاهی دریابندهٔ طبیعت مانند آگاهیِ شخصِ خوابیده‌یی است در مقایسه با آگاهیِ شخص بیدار. طبیعت روحی در خواب است.

یکایک چیزها بر حسب اینکه روح به آن‌ها حیات می‌بخشد یا به حالِ خودشان رها می‌کند پدید می‌آیند و از میان می‌روند. ولی تمامِ جهان از میان نمی‌رود برای اینکه درخششِ عقل و روح ابدی است.

فلوطین چون وحدت وجودی است وکلیّهٔ موجودات را ناشی از مبدأکلّ و متصّل به او می‌داند، در پی توجیه عالم ظاهر و بیانِ چگونگی محسوسات نیست. بلکه مرادش از حکمت وصول به حقّ یعنی به عالم باطن یا معقولات است، و عبور از آن عالمی که نیل به سعادت و معرفت در آن ممکن نیست به عالمی که این منظور در آن حاصل می‌شود.



فرود آمدن از واحد چرا روی می‌دهد؟ عقل و روح و طبیعت و مادّه چرا هستند؟

پاسخ‌های فلوطین به این پرسش‌ها با آنکه از حیث توضیحات و اصطلاحات غنی است، مسأله را حل نمی‌کند، بلکه وجودِ معمّا را آشکارتر می‌سازد.

توضیح آنکه: روح یا نفسِ انسان، در قوسِ نزول[1] از عالمِ ملکوت به عالَمِ ناسوت آمده،گرفتار ماده شده است و به آلایش‌های این عالم و نقص و زشتی و بدی که خاصیّت مادّه است آلوده گردیده. پس اگر توجه خود را بیشتر به جسم و محسوسات که عالم مجازی است و بهره‌اش از حقیقت ضعیف و ابتلایش به ماده قوی است معطوف سازد و از عالمِ معقولات و روحانیت که عالَمِ حقیقت است منصرف شود سقوطش کامل و حرمانش از سعادت و معرفت تمام خواهد بود و مقدّراتِ او تباه و به پست‌ترین مرحله تنزّل خواهد نمود. جز اینکه در این عالم ناسوت هم اشخاص مراتب دارند. آنانکه به‌کلّی آلودهٔ شهوت باشند در درجات سافلند و آنانکه اعمالِ خود را بر طبقِ فضایل اجتماعی قرار می‌دهند یعنی به‌جای مردم‌آزاری خدمتِ خلق را شیوهٔ خود می‌سازند، سعادتمندتر از آنان می‌باشند. اما نفوسی که بخواهند به مبداء بازگشت کنند و قوس صعود[2] را بپیمایند، باید از عالم مادی اعراض جسته به نظاره و سیر عالم معنی بپردازند.

آیا مراد از صعود این است که همهٔ ذرات مراتب پایین‌تر، برکشیده شدن به مراتب و

1. Processiodans le Monds. 2. Conversion Vers Dieu.

مقام بالاتر را آرزو دارند؟ آیا پیش آمده که ذاتی فرود آمده به حالِ اوّل بازگردد یا بدی دوباره نیک شده باشد به نحوی که سرانجام واحد در نیک‌بختی و به خودبسندگی بی‌نهایت تنها بماند؟ به هیچ وجه! اگر هستی «برتر از هستی» تنها و همه چیز می‌بود در آن صورت همه چیز بی‌آنکه شکلی بپذیرد در او پنهان می‌ماند، و از هستی چیزی در میان نمی‌بود. جهان همچون مرحلهٔ تحوّل و گذر، هم در روشنایی است و هم در تاریکی: زیبا و عالی و الهی است زیرا از واحد پدید آمده در عین حال تصویری مُبهم و پُر از عیب و نقص است زیرا همه جا مادهٔ بی‌نظم، آن دروغ هستیِ نیستی، سبب کجی و زشتی است. تا آن حد که هستی به اشیاء شکل می‌دهد، زیبایی و نیکی و حقیقت است ولی تا آن حدّ که به سببِ ماده در هر یک از اشیاء، حتّی در بهترین باشنده‌ها، مقداری بی‌شکلی باقی می‌ماند، وجود ماده علت زشتی و بدی و بی‌حقیقتی است.

ازاین‌رو در نظر فلوطین این هر دو صورت ممکن و درست است: شادمان شدن و نشاط یافتن در برابر هستی جهان به عنوان تجلّی واحد در همهٔ مراتب هستی (واحد از کثرت ملاء لبریز شد، فیضان[1] واحد)؛ و آرزو به آزاد شدن از جهان و رهایی یافتن از هستی که خود تصویر تاریکی است که به واسطهٔ ماده نباشنده آشفته گردیده، و بازگشت به هستی راستین و سپس به واحد، خلاص شدن از صورتِ نمود و پوستهٔ تُهی و دوباره ملاء و هستی شدن (حتّی فلوطین می‌گوید بهتر آن بود که عقل، هستیِ خود را نمی‌گسترد، زیرا به سبب این گستردگی بود که پس از واحد، دومی پدید آمد و آنگاه همهٔ مراتبِ هستی و جریان دایره‌وار جهان).

برای بازگشت به مبداء باید نخست تزکیه و تطهیر نمود و خود را از آلایشِ اغراضِ خواهش‌های پست پاک کرد، آنگاه قدم در راه سیر و سلوک نهاد، و این سلوکِ معنوی سه مرحله دارد: هنر[2]، عشق[3] و حکمت[4].

هنر طلبِ حقیقت و جمال است، یعنی جست‌وجوی راستی و زیبایی که هر دو یکی است. زیرا آنچه راست است زیباست و هیچ زیبایی جز راست نتواند بود و زیبایی همان صورت است که ماده را در قدرت خود می‌آورد و وحدت می‌دهد، تابش روح است که بر جسم می‌افتد و پرتو عقل است که بر نفس می‌تابد، چنانکه زیبایی نور به سبب دوری

---

۱. فیضان = پیدایی همه چیز از واحدِ کاملِ تغییرناپذیر.

2. L'art. 3. L'amour. 4. La Philosophi.

او از جسمانیّت است که نسبت به جسم به منزلهٔ روح می‌باشد. شوق و وجد و حالی‌که از مشاهدهٔ زیبایی برای روح دست می‌دهد از آن است که به هم جنس خود برمی‌خورد و آنچه خود دارد در دیگری می‌یابد، چنانکه نغمات صوت صدایِ آهنگ‌هایی است که در نفس موجود است و از آن سبب از استماع آن‌ها نشاط حاصل می‌شود.

اهل ذوق و اربابِ هنر، دنبال تجلیّات محسوس زیبایی و حقیقت می‌روند امّا زیبایی محسوس یعنی جسمانی پرتوی از زیبایی حقیقی می‌باشد که امری معقول است یعنی به قوایِ عقل ادراک می‌شود، زیرا اصل و حقیقت زیبایی چنانکه گفتیم «صورت» است، چه زیباییِ بدن از نفس (روح) است و زیباییِ نفس از عقل و عقل عین زیبایی، یعنی صورتِ صرف می‌باشد، پس همان وجد و شوری که برای اربابِ ذوق از مشاهدهٔ زیبایی جسمانی دست می‌دهد، برای اهل معنی از مشاهدهٔ زیبایی معقول یعنی فضایل و کمالات حاصل می‌شود و این عشقی است که مرحلهٔ دوم و سیر و سلوکِ نفوسِ زکیه است.

در این مقام هنوز عشق ناتمام است، و عشق تام یا حکمت آن است که به ماورای زیبایی و صورت نظر دارد یعنی به اصل و منشأ آنکه «خیر و نیکویی» است و مصدر کِل «صور» است و همهٔ موجودات و فوق آن‌ها و مولّد آن‌هاست.

زیبایی نفوس و عقول، مطلوب و معشوق نمی‌شود، مگر آنکه به نور خیر منوّر و به حرارتش افروخته شده باشد، چنانکه در عالم ظاهر شمایل و پیکر بی‌جان دل نمی‌رُباید و لطیفهٔ نهایی که عشق از آن خیزد جان است. از آن‌رو که به خیر نزدیک است. پس: نفس انسان از زیبایی و صور محسوس و معقول نظاره و مشاهده می‌خواهد. امّا هنوز آرام نمی‌گیرد و بی‌قرار است و آنچه مطلوب حقیقی اوست خیر یا وحدت است و به مشاهدهٔ او قانع نیست بلکه وصال او را طالب و جویای «اتحاد»[1] است، چه وطن حقیقی ما وحدت است. روحِ انسان، پاره‌یی از روح جهان است که اسیر و تابع حواس مادی و احساس‌های منبعث از آن می‌گردد و نجاتِ او فقط به این است که با خدا اتّحاد یابد و با او یکی شود و این کار از یک طرف به‌وسیلهٔ مراقبت و توجه در خویشتن ممکن است و از یک طرفِ دیگر مربوط به این است که شخصْ خودپسندی را در خود بمیراند و در عوالمی بیاندیشد که او را به این اتّحاد نزدیک سازد. حیات اجتماعی هم فروتنی را افزایش می‌دهد.

---

1. Union.

آرزوی ما بازگشت به میهن می‌باشد و سیر به سویِ آن قدمِ سَر میسّر نیست. چشمِ سر را باید بست و دیدهٔ دل را باید گشود، آنگاه دیده می‌شود که آنچه می‌جوییم از ما دور نیست، بلکه در خودِ ما است و این وصال یا وصولِ به حقّ حالتی است که برای انسان دست می‌دهد و آن «بی‌خودی»[1] است. در آن حالت شخص از هر چیز حتّی از خود بیگانه است، بی‌خبر از جسم و جان، فارغ از زمان و مکان، از فکر مستغنی، از عقل وارسته است، مَستِ عشق است و میان خود و معشوق یعنی نفس و خیر مطلق واسطه نمی‌بیند و فرق نمی‌گذارد. و این عالمی است که: در عشق مجازی دنیوی عاشق و معشوق به توهّم در پی آن می‌روند و به وصل یکدیگر آن‌را می‌جویند ولیکن این عالم مخصوص به مقام ربوبیّت است و نفسِ انسان مادام که تعلّق به بدن دارد تاب بقای در آن حالت را نمی‌آورد و آن‌را فنا و عدم می‌پندارد.

الحاصل: «آن عالم دَمی است و دیردیر دست می‌دهد.»

و فلوطین مدّعی بود که در مدّتِ عُمر چهار مرتبه آن حالت دیده و این لذت چشیده است.



از بیان اجمالی که از حکمت فلوطین کردیم، ظاهر می‌شود که از تحقیقات جمیع دانشمندانِ سَلَف بهره برده و با نظر به حکمت ارسطو، بالاختصاص پیرو افلاطون بوده است، و از آرای حکما و عُرفای مشرق زمین هم استفادهٔ کلّی نموده، و به این ملاحظه است که محققان فلوطین را از حکمای التقاطی شمرده‌اند؛ و به این معنی توجّه نموده که: آن حکیم در قایل شدن به «اقانیم سه‌گانه» جمع میان نظر افلاطون و ارسطو و رواقیان کرده است، یعنی: آنچه را او «مصدر اوّل» خوانده همان است که افلاطون «خیرِ مطلق» نامیده است، و عقل را که ارسطو «مبداء» یا «منتهای کلّ وجود» می‌داند، فلوطین «صادر اول» و «مصدر دوّم» شمرده و نفس را که رواقیان «پروردگار» عالم می‌دانستند. فلوطین «اُقنوم سوّم» قرار داده است. با این همه شک نیست که فلوطین مردی صاحب‌نظر بوده و از مایهٔ طبیعی خود دایرهٔ تحقیقاتِ فلسفی را بسط کلّی داده، و حکمتی تأسیس نموده که می‌توان نظیر حکمت افلاطون و ارسطو دانست.

اما اینکه آیا عرفا و اشراقیون ما مشرب عرفان را از فلوطین و پیروان او دریافته یا

---

1. Extase.

مستقیماً از منابعی که فلوطین اقتباس نموده گرفته‌اند، مسألهٔ غامضی است که حلّ آن اگر ممکن باشد محتاج به تفحّصِ بسیار است.

آملیوس جنتیلیانوس[1] (وفات حدود ۲۵۰ مـ.) [اتروریا[2] آپامئا]. خطابه‌های فلوطین به‌وسیلهٔ آملیوس جنتیلیانوس در صد کتاب گردآوری شد، و او شروحی نیز بر آثار مذکور نوشت، و در آن‌ها به وحدت ارواح و انبعاث آن‌ها از روح جهانی اشارت و تأکید کرد.

در رد شروح و تفاسیر فرفوریوس، او به اختلافات فلوطین و نومینوس اشارت کرد، و در ضمن آن، نوشته‌های نومینوس را هم گردآوری کرد.

او همچنین شروحی بر برخی از آثار افلاطون نگاشت. هیچیک از آثار او برجای نمانده است.

مانی[3] (۲۷۶ ـ ۲۱۵ مـ.) [تیسفون[4]، چین، هند]. مذهب وی ترکیبی از اصول دین پارسیان، و مذاهب مسیحیان بود. به‌نظر وی جهان صحنهٔ نزاع و پیکار میان نور و ظلمت و خیر و شر است. این نزاع اگرچه با بوجود آمدن انسان آغاز گشته، ولیکن تا تاریخ انسان برجاست، همچنان ادامه خواهد داشت. نور مبداء و مایهٔ کارهای خیر و بزرگ رهبران عظیم‌الشأن چون بودا و زرتشت است. به‌دار رفتن مسیح، رمزی از نجات آدمی‌زادگان است. ولیکن رستگاری نهایی زمانی مقدور است که انسان به امور مادی پشت پا بزند. مانی شهید شد، و به سبب مخالفت با مغان[5] او را به‌دار آویختند و پوست او را کندند. مذهب مانی[6] به‌سرعت در همه جا گسترده شد، به‌ویژه به آسیا و اروپا سرایت کرد، و تا روزگار اصلاح[7] دوام یافت. و نیز در تلطیف مذاهب آن سامان مؤثر افتاد. قطعاتی از اسناد مربوط به مذهب مانی در زبان‌های فارسی، ترکی، چینی در آسیای مرکزی پیدا شده است.[8]

---

1. Amelius Gentilianus.
2. Etruria.
3. Mani.
4. Ctesiphon.
5. The Magi.
6. Manichaeism.
7. Reformation.

۸. آثار مذکور در تورفان پیدا شده است؛ و دربارهٔ مانیگری کتب زیادی بویژه توسط اروپاییان نوشته شده است.

فرفوریوس[1] (۳۰۴-۲۳۳ مـ.) [تایر]. نوشته‌های فلوطین به‌وسیلهٔ فرفوریوس چاپ شد، و آن‌را به بهترین صورتی تدوین کرد. او تعالیم نوافلاطونی را ادامه داد. همچنین مبلغی از افکار خود را نیز در تأیید ریاضت‌کشی[2] و رد دیوپرستی[3] مغان بر آن‌ها افزود. شهرت اواخر عمر وی به سبب مقدمه‌یی بود که بر منطق ارسطو نوشت که آن‌را مقولات[4] [عشر] نامید که در آن از کلیاتی بحث می‌شود که از مهم‌ترین مباحث مورد گفت‌وگو در قرون وسطی بشمار می‌رفت. «شجرهٔ فرفوریوس»[5] طبقه‌بندی موضوعاتی است که اقسام وجود را دربردارد و آن‌را از جامع و کلی تا جزیی شامل است.

هرمس عظیم‌الشأن.[6] نام مذکور به‌وسیلهٔ برخی از یونانیان بر خدای مصری اطلاق می‌شود که نام او ثوث[7] است. گفته‌اند که او مخترع جادویی[8] و کیمیا[9]ست، و نیز گفته شده که وی خالق فرهنگ مصریان و مشوق و حامی ادبیات آن کشور و نیز کاتب وحی خدایان آن دیار بوده است. به‌نظر کلمنت اسکندرانی وی ۴۲ کتاب در باب «اصول هرمسی» در مواضع مختلف نوشته شده که شامل شعائر دینی و غیره بود. به‌ویژه در سدهٔ سوم، این نام بر مجموعه‌یی از مصنفات اطلاق می‌شد که مبتنی بر عقاید و افکار حکمای مشرق‌زمین، رواقیان، و عقاید عامهٔ یونانیان بود. محتوی آن‌ها بیشتر رمزی و عرفانی است، و دارای سبک‌های گوناگون است. اخیراً نیز آثاری پیدا شده است که قبلاً مفقود شده بوده که مؤلفان آن‌ها هم معلوم نیست. برخی از آن‌ها به عربی یا به لاتین ترجمه شده است، عده‌یی از محققان کتب مذکور را از آثار هرمسی می‌دانند. در مذهب هرمسیان، خدا نامتعین[10] و غیرقابل تعریف و نادانستنی، و غیرقابل تسمیه، و برتر از همهٔ موجودات، و اساس دلیل[11] است که به‌وسیلهٔ او آفریده شده است، او تنها به‌وسیلهٔ کسی که با وی اتحاد یابد شناختنی است. اصول مذهب هرمسی در بسیاری جهات مشابه مذهب نوافلاطونیان است.

---

1. Porphyry. 2. Asceticism. 3. Demon-Worship.
4. *Introduction to the Categories*. 5. "Porphyry's Tree".
6. Hermes Trismegistus (Thrice-great Hermes). 7. Thoth.
8. Magic. 9. Alchemy. 10. Infinite.
11. Ground of Reason.

آرنوبیوس[1] (حدود ۳۰۰ م.) [نومیدیا، سیکا]. وی در نومیدیا[2] از مادر زاد و در سیکا[3] وفات کرد. وی در معانی و بیان استاد بود، وکتابی در رد ملت‌ها[4] نوشت. و آن از نظرگاه اینکه طرز استدلال و معارضه با مشرکان و مبتدعان آن روزگار را نشان می‌دهد، اهمیت بسزا دارد. در این معارضات، وی زبان‌ها و مصایب ناشی از بی‌اعتقادی به آیین مسیحیت را بیان می‌دارد. اطلاع وی از کتب مقدس بسیار اندک بوده و گویا فقط از زندگانی مسیح باخبر بوده، چه هیچوقت مندرجات انجیل را بلاواسطه نقل نمی‌کرده است.

لاکتانتیوس[5] (۳۴۰-۲۶۰ م.) [سیکا، نیکومدیا[6]، تروس[7]]. اگرچه او از یک خانوادهٔ ایتالیایی بود، ولی معانی و بیان را در افریقا پیش آربینوس خواند، و بعدها در نیکومدیا به تعلیم پرداخت.

امپراطور کنستانتین[8] او را به گول[9] دعوت کرد که آموزگار پسر او شود. تألیف مهم او نهادهای ربانی[10] نام دارد. که شامل هفت کتاب است؛ در سه کتاب نخستین وی اصول کفر و شرک را انتقاد می‌کند، و در چهار کتاب دومین بیان می‌دارد که برای نیل به حقیقت و کسب فضایل باید به اصول مسیحیت متوسل شد.

با این همه ارادتی نیز به آیین مانی داشت که مورد تأیید کلیسا نبود. شهرت عمدهٔ وی به سبب نگارش دلپذیر اوست به زبان لاتین که به همین علت او را سیسرون مسیحی[11] نامیده‌اند. آثار او در قرون وسطی رواج عظیم یافت.

اوسبیوس[12] (۳۴۰-۲۶۰ م.) [قیصریه]. عدم توفیق تفسیرهایی که دربارهٔ شخصیت و ماهیت مسیح می‌شد، امپراطور کنستانتین راکه دین مسیح را پذیرفته بود در سال ۳۱۳ بر آن داشت که یک مجمع عمومی مرکب از کشیشان بزرگ در نیسیا[13] واقع در آسیای صغیر

---

1. Arnobius.
2. Numidia.
3. Sicca.
4. Against the Nations.
5. Lactantius.
6. Nicomedia.
7. Treves.
8. Emperor Constantine.
9. Gaul (= فرانسهٔ بعدی)
10. Divine Institutions.
11. Christian Cicero.
12. Eusebius.
13. Nicaea.

تشکیل دهد، تا در باب تثلیث رسیدگی و پژوهش کنند، دبیر و منشی این انجمن، اوسپبیوس بود، که با چالاکی تمام مقدمات آن‌را فراهم ساخت.

کتاب او یعنی تاریخ کلیسای مسیحیت[1] نیز در همین ایام تشکیل انجمن بپایان رسیده بود که یکی از پراهمیت‌ترین مدارک ما در باب دورهٔ اوایل کلیسا و رجال آن بشمار می‌آید، که در کتب دیگر به چشم نمی‌خورد. در کتاب «مقدمات اناجیل»[2] نوشته‌های یونانی و عبری را مورد ارزیابی قرار می‌دهد و آثار عبری را بر یونانی ترجیح می‌دهد. در کتاب ظهور اناجیل[3] مسیحیان را بر یهودیان ترجیح می‌دهد و می‌گوید که آنان اصول و احکام تازهٔ مسیح را پذیرفته کار می‌بندند.

وی همچنین کتاب در شرح وقایع عالم[4] نوشت، که مبتنی بر تطبیق تاریخی جهان است بر اساس تابلوهایی در گاه‌شماری، و در آن اوسیبیوس روش رمزی تبیین کتاب مقدس را بکار برده است.

یامبلیکس[5] (۳۳۰-۲۸۰ ب.م.) [سوریه، رم]. او از شاگردان فورفوریوس بود، و روش سری و رمزی نوافلاطونیان را ادامه داد. وی همچنین به چند خدایی یا **تعدد آلهه**[6] تمایل داشت، و حقیقت را دارای مراتبی می‌دانست. روحانی، برزخی و طبیعی، که به ترتیب خدایان‌اند که در کنار فرشتگان هستند، دیوها، و پهلوانان.

او کتابی در طریقهٔ زندگی به سبک فیثاغورس[7] نوشت. و قصد وی از این کار آن بود که روش عبادت و پرستش فیثاغوریان را نشان دهد.

یامبلیکس به نظریهٔ اعداد نیز گرایش داشت، و آن‌ها را رموز حقایق خفیه و نسبت‌های آن می‌دانست.

کالسیدیوس[8] (حدود ۳۱۵ م.) [رم؟]. قسمتی از کتاب تیمائوس افلاطون که در دسترس ماست، از طریق ترجمه‌یی است که کالسیدیوس به زبان لاتین انجام داده است.

---

1. History of the Christian Church.
2. Pareparatio Evangelica.
3. Demonstraits Evangelica.
4. *Chronicle of Universal History.*
5. Jamblichus.
6. Polytheism.
7. *On the Pythagorean Way of Life.*
8. Calcidius.

وی همچنین شرحی بر این کتاب نوشت، و کوشید که اطلاع و معرفت صحیحی از تعالیم فلسفی افلاطون به‌دست دهد، و این کار او از نظر تاریخ فلسفهٔ مغرب اهمیت زیادی دارد. برخی او را یک فیلسوف مسیحی دانسته‌اند، و شخصیت ممتازی برای او قایل شده‌اند. کالسیدیوس افلاطون را بزرگ‌ترین حکما و شیخ فلاسفه می‌دانسته و از نظر مقام، ارسطو را پس از وی می‌شمرده. در فلسفه، افلاطونی التقاطی[1] بود، و در نوشته‌های او غیر از مطالب تیمائوس منقولاتی از دگر مکالمات افلاطون نیز بچشم می‌خورد، ولیکن برخی اوقات، آن مطالب را با اصول مسیحیت درهم آمیخته است.

نیز در آثار وی تأثیر فلسفهٔ رواقی و نوافلاطونی دیده می‌شود، به‌ویژه اصول مذهب یهود. همچنین به تفکرات مشاییان به‌نحوی که پوزیدنیوس[2] بیان داشته، علاقمند بوده است. با همهٔ این‌ها که گفتیم، ترجمه‌های او از افلاطون چندان خالی از اشکال نیست.

آریوس[3] (۳۳۰-۲۸۰ م.) [اسکندریه] اهل اسکندریه بود. او کشیش شهر خود بود، و اعتقاد داشت که در سلسله مراتب تثلیث پسر تالی پدر است، بدین‌معنی که از نظر ذات شبیه و نظیر اوست. ولیکن عین او نیست. آریوس شدیداً از توحید دفاع می‌کرد، و با تثلیث مخالف بود. مذهب آریایی که وی در رسالهٔ شهادت[4] اظهار داشته بود به‌وسیلهٔ کشیشان نیسا رد شد، و **شورای قسطنطنیه**[5] آن‌را بدعت شمرد و در سال ۳۸۱ رسماً رد کرد. با وجود این، در دورهٔ خود او و پس از مرگش فکر وی در خیلی نقاط طرفدارانی داشت.

آتاناسیوس[6] (۳۷۳-۲۹۸ م.) [اسکندریه]. در اسکندریه می‌زیست. او رییس دینی اسکندریه بود و برخلاف آریوس اصول تثلیث یا اقانیم ثلاثه را به‌شدت دفاع می‌کرد، و معتقد بود که پدر و پسر ذاتاً یکسان‌اند، و چنانکه می‌دانید این فکر، هستهٔ مرکزی پرستش اقانیم ثلاثه است، و کلیسا نیز آن‌را دربست پذیرفته بود. زندگانی آتاناسیوس پر از حوادث و خواندنی است که از جملهٔ آن‌ها پنج دورهٔ تبعید و جلای وطن پرماجراتر

---

1. Eclectic Platonist.
2. Pasidonius.
3. Arius.
4. Deposition.
5. Council of Constantinople.
6. Athanasius.

است. کتاب مهمی که او در تمام عمر به رشتهٔ تحریر کشید تجسم کلمةالله[1] نام دارد، که از آثار برجستهٔ کلیسایی بشمار می‌رود.

آپولیناریس جوان[2] (۳۹۰-۳۱۰ م.) [لاذقیه[3]]. روزگاری که ژولین[4] امپراطور روم، تعلیم علوم اوایل را منع کرد، آپولیناریس مندرجات عهد عتیق را به اسلوب اشعار همر و پیندار[5] به نظم آورد، و از محتویات عهد جدید مکالماتی چون مکالمات افلاطون بپرداخت.

آپولیناریس معتقد بود که مسیح به‌کلی عقل است، و نفس انسانی در او نیست. اگرچه این نظر مطرود شد، ولیکن فیلسوف مذکور پیروانی داشت.

مبلغی از یک کتاب او که تفسیر مزامیر[6] نام دارد، در دست هست.

افراتس[7] (قرن ۴ م.) [ادسا[8]]. وی تصانیفی در شرح مذهب مسیح به زبان سریانی نوشت، که همهٔ آن‌ها را در کتابی به‌نام مواعظ[9] گرد آورد. نوشته‌اند که این کار از سال ۳۳۷ تا ۳۴۵ طول کشید.

مأخذ بسیاری از اطلاعات مهم دربارهٔ تی‌تیان[10] و کتاب او دیاتسارون[11] مبتنی بر منقولات افراتس از کتاب اوست. از نظر عقاید، بیشتر به معتقدات کلیسای یونان[12] پای‌بند بود، و بنا بر برخی گزارش‌های مورخان فلسفه، وی نیز شهید مرد.

ویکتورینوس[13] (حدود ۳۵۰ م.) [آفریقا، رم]. محل زندگی او را در افریقا و رم خبر داده‌اند شهرت او و اساساً به اعتبار آگاهی زیاد دربارهٔ مباحث دستوری بود.

او همچنین در رم فنون ادبی و آیین سخنوری را تعلیم می‌داد، و در اواخر عمر به دین مسیحی درآمد. او کتب جرم[14] را درس می‌داد و ترجمه‌های او از آثار فلوطین و دیگر

---

1. Incarnation of the Word of God.
2. Apollinaris the Younger.
3. Laodicea.
4. Emperor Julian.
5. Pindar.
6. Paraphrase of the Psalms.
7. Aphraates.
8. Edessa.
9. *Homilies*.
10. *Tatian*.
11. *Diatessaron*.
12. Greek Church.
13. Victorinus.
14. Jerome.

نوافلاطونیان، مورد اعتناء عظیم سنت‌اگوستین[1]، بود. نیز ویکتورینوس، شروحی بر انجیل‌های بولس[2] و ردّی بر اصول مانویت نوشت.

هنگامی که ژولین مسیحیان را از تعلیم مسایل فلسفی و ذوقی بازداشت، ویکتورینوس مدرسهٔ خود را بست. بعدها پیکره‌یی به یاد او ساختند و آن‌را در مدرسهٔ تراجان[3] نصب کردند.

ژولین[4] (۳۶۳- ۳۳۱ مـ.) [میلان، پاریس، قسطنطنیه]. وی امپراطور روم بود و از کودکی با تعالیم مرتاضانه برآمد، ولیکن سرانجام بر ضد آن تعالیم قیام کرد، و فلسفه و فرهنگ یونانی را بر آن ترجیح داد و در سال ۳۶۱ میلادی به کفر خود اقرار کرد. ولی فرمانی صادر کرد که ضمن آن به تسامح[5] و سهل‌گیری اشارت رفته بود. با وجود این بیشتر درباریان و کارمندان خود را از میان کسانی برگزید که به اصول مذاهب یونانیان قدیم اعتقاد داشتند. او مسیحیان را به احیای معابد شرک و کفر قدیم خودشان مجبور ساخت. و کتابی نوشت زیر عنوان در رد مسیحیان.[6] ولی آن‌را تئوذوسیوس[7] از میان برد.

امبروزِ[8] **قِدّیس** (۳۹۷ - ۳۴۰ مـ.) [تریر[9]، رم، میلان]. حامی مقدس میلان. امبروزِ در روم تعلیم یافت، او حقوق تحصیل کرد. و در خدمت دولتی وارد شد، و مدیریت یکی از مؤسسات ممتاز را به‌دست گرفت. و در حالی‌که هنوز نسبت به کشیشان دیگر نوآموز و مبتدی بود، در سال ۳۷۴ او را به سرکشیشی فراخواندند. وی تأمل کرد ولی سرانجام پذیرفت. او نجیب و عاقل و مورد علاقهٔ مردم بود، ولیکن در برابر خطاکاران سخت‌گیر و بی‌گذشت بود. وی شدیداً از متکلمان یونانی متأثر بود، و زندگانی با ریاضت و روش زاهدانه را سفارش می‌کرد.

اصلاحاتی که در مراسم کلیساهای میلان شده و اکنون نیز آثار آن برجاست، از کارهای امبروزِ می‌باشد. او از جملهٔ کسانی است که با پرستیده شدن خدایان اقوام آریایی در کلیساهای مسیحی مخالفت کرد، و در این راه بسیار کوشید. او همچنین

---

1. St. Augustine.
2. Pauline Epistoles.
3. Forum of Trajan.
4. Julian.
5. Toleration.
6. *Against the Christians*.
7. Theodosius.
8. Ambrose.
9. Trier.

دوست مونیکا[1] مادر آگوستین بود و در بردن اوگوستین به کلیسا تأثیر بسزایی داشت!

وی تفاسیری بر روایات عهد عتیق نوشت و ادعیه‌یی نگاشت و در پیرایش انجیل لوقا کوشید. نیز مقاله‌یی در توبه[2] و مقاله‌یی دربارهٔ روح‌القدس[3] و مقاله‌یی در ایمان مسیحی[4] نوشت و در استوارکردن ایمان به مقررات کلیسا از هیچ خدمتی فروگذار نکرد، و سرودهای مذهبی متعدد تصنیف کرد. کتابخانه‌یی بزرگ از وی و پیروانش باقی ماند، که مدت‌ها مشهور بود.



در تفکرِ سنّتی ـ دینیِ مسیحی، «فضیلت»، به «عادتِ درست انجام دادن»[5] تعریف شده است، و حکمت[6]، به عنوانِ مهم‌ترین فضیلت انسانی قلمداد شده است، زیرا حکمت به عنوانِ یکی از کیفیّات یا خصوصیّاتِ عقل[7]، انسان را به گزینش‌هایِ عادلانه قادر می‌سازد. و نیز معیارهایِ عِفّت[8] را نمایان می‌کند، و مرزهای شَجاعت[9] را مشخّص می‌سازد، و وسیله و میزان عدالت[10] را به‌دست می‌دهد. امّا حکمت را نباید با عقل یکی پنداشت، زیرا کسی که می‌داند که چه کاری را باید انجام دهد، ولی آن را انجام نمی‌دهد، چنین شخصی حکیم[11] نیست، به عبارتِ دیگر عالم بودن با حکیم یا فاضل بودن دوتاست.

گفته‌اند که فضایل دیگر، کیفیّاتِ (ویژگی‌های) ارادهٔ انسان‌اند. عدالت انسان را متمایل می‌سازد که آنچه به دیگران بدهکار است به ایشان بدهد، و آنچه را که برای خود می‌خواهد برایِ دیگران نیز بخواهد.[12] عفّت شهواتِ طبیعی را محدود می‌سازد و از شوق‌های افراطی نسبت به لذّت جلوگیری می‌کند. شَجاعتْ انگیزهٔ طبیعی انسان را برایِ فرار از خطر استوار می‌سازد و او را وامی‌دارد که راهی میانهٔ تهوُّر[13] و جُبْن[14] را اختیار کُند.

1. Monica.
2. On Repentance.
3. On the Holy Spirit.
4. On the Christian Faith.
5. "A habit of doing right."
6. Prudence.
7. Intellect.
8. Temperance.
9. Fortitude.
10. Justice.
11. Prudent.
۱۲. «اَحِبَّ لِغَیْرِکَ ما تُحِبُّ لِنَفْسِکَ.»
13. Rashness.
14. Cowardice.

نخستین بار امبروزِ قدّیس این فضایل را «اصلی» خواند تا نشان بدهد که آن‌ها محورهایی[1] است که تمامِ فضایلِ اخلاقیِ طبیعی بر پایهٔ آن‌هاست. نُخستین اشاره به اهمیّت این فضایل، در نوشته‌هایِ افلاطون (۴۲۹-۳۴۷ ق.م.) دیده می‌شود. نویسندگانِ رومی همچون سیسرون[2] (۱۰۶- ۴۳ ق.م.) در این‌باره از افلاطون پیروی کردند و در ادبیّاتِ قرونِ وسطایی لاتین نظر افلاطون عموماً پذیرفته بود.

ژروم[3] (۳۴۰-۴۲۰ م.) [استریدو[4]، رم، بیت‌اللحم[5]]. وی در استریدو و رم و بیت‌اللحم می‌زیست و بزرگ‌ترین ادیب و عالم مسایل زبان‌شناسی در روزگار خویش بود، و در شناخت أعلام کتب مقدس استاد، و همواره مورد نظر آباء کلیسا قرار داشت.

او تفاسیری بر کتب مقدس نوشت، و از طرف پاس داماسوس[6] مأمور شد که انجیل را مجدداً به زبان لاتین ترجمه کند. کار او مأخذ متن ولگیت[7] قرار گرفت، و در کلیسای کاتولیکی روم مدت‌ها مورد استفاده بود. او میان کتاب‌های موثق[8] و مشکوک[9] فرق نهاد. اثری از انتقاد تند و جدالی در بیشتر آثار او بچشم می‌خورد.

جوینیان[10] (حدود ۳۸۸ م.) [میلان، رم، بوا[11]]. وی یکی از روافض[12] بود و با رهبانیت[13] در باب روزهٔ دراز، و تجرد مخالفت کرد، اگرچه خودش ازدواج نکرد. او مدعی شد که مریم پس از آوردن عیسی، دیگر باکره نبود، و توفیق و رحمت الهی تنها موقوف بر اعمال خیر نیست. یک مسیحی واقعی نباید خودسرانه گناه بکند و هر چه دلش می‌خواهد به اتکای ایمانش انجام دهد. عقایدی که وی در میلان ابراز کرد، با مخالفت شدید امبروز روبه‌رو شد.

او به روم رفت، ولیکن آنجا او را و پیروانش را تکفیر کردند، و امپراطور هنوریوس[14] قوانینی در مخالفت گروه جوینیان صادر کرد. علی‌رغم تبعید وی به جزیرهٔ بوا، افکار وی

---

1. Hinges, (cardines = لاتین)
2. Cicero.
3. Jerome.
4. Strido.
5. Bethlehm.
6. Pope Damasus.
7. Vulgate Version.
8. Canonical.
9. Apocryphal.
10. Jovinian.
11. Boa.
12. Heretics.
13. Monasticism.
14. Emperor Honorious (384 - 423).

انتشار یافت، و تنی چند از راهبه‌ها ازدواج کردند. هیچیک از مؤلفات وی به‌دست ما نرسیده است، و اطلاع ما دربارهٔ او موقوف بر مقاله‌یی است که جرم در مخالفت او نوشته است.

دناتس[1] (سدهٔ چهارم مـ.) [کازه، نیگره]. وی در افریقای شمالی اسقف بود. دناتس و پیروان او (دناتیست‌ها)[2] ادعا کردند که شعائر دینی وقتی‌که به‌وسیلهٔ اشخاص ناصالح اداره شود نامعتبر است؛ و باید از راه دادن کسانی که گناهکارند و پرستش کلیسا را انکار می‌کنند به کلیسا، خودداری کنند، این فکر بعدها مورد مخالفت سنت اوگوستین قرار گرفت و از طرف کلیسا مردود شناخته شد. آثار دناتس از میان رفته است.

پلوتارک آتنی[3] (۴۳۰- ۳۵۰ مـ.) مذهب نوافلاطونی در آکادمی، به‌وسیلهٔ پلوتارک تعلیم و تعقیب می‌شد. به‌نظر وی طالبان حکمت باید تصنیفات ارسطو را پیش از آثار افلاطون بخوانند، و استادان باید در این راه تأکید بیشتر کنند. وی تفسیر دقیق و عالمانه‌یی بر علم‌النفس[4] ارسطو نوشت، و در ضمن آن مدعی شد که ارواح با توقف حس[5] فانی نمی‌شوند. پلوتارک همچنین به معجزه و اعمال خارق‌العاده اعتقاد داشت و بر آن بود که سحر نیز مبتنی بر قدرت الهی است.

ماکروبیوس[6] (حدود ۴۲۳ - ۳۹۵ مـ.). چیزی از زندگانی ماکروبیوس نمی‌دانیم جز اینکه او اهل یونان است. شهرت او مربوط به دو کتاب است به‌نام‌های شرحی بر رؤیای سیپو[7]، و ساتورنالیا[8]. کتاب نخستین مبتنی بر مروری است که بر بخشی از کتاب جمهور[9] سیسرون انجام گرفته است، و در آن بیشتر در باب بقاء ارواح بحث می‌شود. این کتاب در قرون وسطی بسیار خوانده می‌شد. ساتورنالیا نیز مکالمه‌یی است که حاوی مشاهدات سودمندی در تاریخ، اساطیر، قواعد زبان و نقد ادبی است. ماکروبیوس انواع گوناگون

1. Donatus.
2. Donatists.
3. Plutarch of Athens.
4. Aristotle's Psychology.
5. The Cessation of Sensation.
6. Macrobius.
7. A Commentary of Scipio's Dream.
8. Saturnalia.
9. De Republica.

عبادت را از خورشیدپرستی تا خداپرستی به‌دقت مورد بحث قرار داده است. منقولات وی، از جملهٔ اطلاعات نفیس و نادر دربارهٔ نویسندگان قدیم بشمار می‌رود.

تبصره: در تاریخ کلیسا، میان سال‌های ۱۰۰ تا چهارصد پس از میلاد را دورهٔ آباء کلیسا[1] گویند؛ و در این دوره است که کلیسا به اوج عظمت و اقتدار خود رسیده، و در همین روزگار است که آثار و رسالات سنت آگوستین به ظهور رسیده که بیش از پیش در تأیید مبانی کلیسا مؤثر افتاده است.

اوگوستینوس[2] (۴۳۰-۳۵۴ مـ.) [تاگاسته[3]، رم، میلان، هیپو[4]]. وی در نزدیکی کارتاژ از مادری مسیحی زاده شد، که نام او مونیکا بود، پدر او رومی بود و پاتریسیوس[5] نام داشت. وی بعدها مسیحی شد و **سنت اگوستین** لقب یافت. تحصیلات نخستین او در علوم یونانی و ادبیات لاتین بود، پس از مدتی مذهب مانوی[6] و نوافلاطونی را فراگرفت.

وی به روم رفت تا در آنجا یک مدرسهٔ خصوصی باز کند و نیز به همین منظور به میلان رفت، و در آنجا تحت تأثیر مواعظ قدّیس امبروز قرارگرفت و باز به آیین ترسایی درآمد (۳۸۷م)، از آنجا به آفریقا رفت، و اسقف هیپو شد، و با ذهن وقاد و روشنی که داشت توانست معروف‌ترین متفکر قرون وسطایی شود. وی تمام همّ خود را مصروف تدوین و تحریر اصول مسلم و پذیرفتهٔ کلیسا کرد.

در میان تصنیفات آوگوستین که پیش از پذیرفتن آیین مسیحیت نوشته، مکالماتی بچشم می‌خورد که به سبک محادثات توسکالوم سیسرون نوشته شده و نامِ آن‌ها در مخالفت فرهنگستانیان[7]، در بیان زندگانی شادمانه[8]، در بیان نظم[9] است. در رسالهٔ مخالفت با فرهنگستانیان بیان می‌دارد که: احتمالاتی که ما دربارهٔ امکان معرفت انسان می‌دهیم، وقتی قابل سنجش و نقد است که میزان و ملاکی مطلق در دست باشد. ازاین‌روی، جست‌وجو باید کرد تا آن **ملاک مطلق**[10] پیدا شود.

از روزهای اولی که وی مسیحی شد، رسالهٔ مباحثات[11] در دست است که اوگوستین در آن وضع ذهنی خود و قدرت آن‌را می‌آزماید، و در آن می‌کوشد که دنبالِ اصلی که منشأ

---

1. Patristic Period.
2. Aurelius Augustinus.
3. Tagaste.
4. Hippo.
5. Patricius.
6. Manichaeism.
7. *Against the Academics.*
8. *On the Happy Life.*
9. *On Order.*
10. Absolute Standard.
11. Soliloquies.

یقین است برود و آن‌را جست‌وجو کند. ولی از همین جا درمی‌یابد که انسان که در طلبِ امری یقینی است، خود ذهنی نامطمئن دارد.

ذهن انسان از دو راه به دانش دست می‌یابد: نخست اینکه از معلومات حسی[۱] تدریجاً و استقراءً به علل اشیاء می‌رسد، و کم‌کم از یک علت به علت دیگر پی می‌برد تا به علت نخستین[۲] برسد؛ دوم، از راه نظر در باطن، و مطالعهٔ جریانات درونی[۳]. اشیاء وقتی وجود واقعی می‌یابند که از صورت[۴] و عدد[۵] تشکیل شوند، به عبارت دیگر، وحدت و نظم داشته باشند.

معرفت ما به جهان خارج، تنها از راه فعالیت روح حاصل می‌گردد، و امکان معرفت برای انسان تنها زمانی است که انوار اشراقات ربانی[۶] در روح انسان بتابد.

همهٔ داوری‌ها، که در آن ما یک چیز را با چیز دیگر مقایسه می‌کنیم مستلزم ملاک مطلقی است. این ملاک مطلق ذهن خدا است که منشأ همهٔ روشنی‌ها، و فضیلت[۷] و جمال[۸] است. اوگوستین نیز چون فلوطین بر آن بود که خدا برتر از فهم انسان است، ازاین‌رو معرفت ما دربارهٔ او بیشتر سلبی[۹] است تا اثباتی[۱۰].

عالم از ذات باری صادر نشده، بلکه از عدم آفریده شده است، همهٔ اشیاء دفعةً بوجود آمده‌اند، نهایت اینکه همه در آغاز به شکل و هیأت امروزی نبوده‌اند، و با گذشت زمان از قوه به‌فعل درآمده‌اند.

زمان[۱۱] خود، مخلوق است و حادث، و هیچ زمانی پیش از آفرینش وجود نداشته است.

شرّ، امری عدمی است. به‌نظر اوگوستین، جهل و ناتوانی و زشتی، اساس شر و مادّه آن است. ولیکن بسیار اندک است، و برای بهتر شناخته شدن خیر لازم بوده که در اساس عالم تعبیه شده باشد. دربارهٔ تبیین وجود آدمی، اوگوستین می‌گوید: انسانِ نخستین با ارادهٔ آزاد و مختار آفریده شده بود، و قادر بود که میان حق و باطل یکی را برگزیند. ولی در نتیجهٔ انتخاب ناروا کار او پیچیده گشت، و در گناه مستغرق گردید، و گرفتار معصیت

---

1. Sense data.
2. First Cause.
3. Inner Processes.
4. Form.
5. Number.
6. Divine Lights (= مواجید)
7. Virtue.
8. Beauty.
9. Negative.
10. Positive.
11. Time.

گشت، ولیکن هنوز هم آن طبیعتِ نُخستین را دارد، و می‌تواند بدان بازگردد. با توفیقِ الهی[1] ممکن است باز ارادهٔ انسان آزاد شود، و حقیقت را بازشناسد، و دوباره کار خیر بکند. از ازل چنان مقدر شده است که برخی اشخاص به توفیق الهی نجات یابند، و اگر این عده نجات نمی‌یافتند، همهٔ مردم در گناهکاری غرقه می‌شدند[2]. او فکر می‌کرد که تنها به‌وسیلهٔ این توفیق الهی، برخی اشخاص مانند خود او، که در جوانی مرتکب گناهانی شده‌اند، به یکی از بندگان خاص خدا مبدل می‌شوند.

(اوگوستین چون به عقب برمی‌گردد، و به روزگار پیش از تغییر مذهب خود می‌نگرد ــ چنانکه در اعترافات[3] می‌گوید و خود داوری می‌کند غرقهٔ در گناه است، در حالی‌که به احتمال زیاد، شاید اخلاق و رفتار او با جوانان معاصرش چندان فرق نداشته و به هر حال چنان نبوده که خود می‌پنداشته است!).

اوگوستین چون وارد کلیسا شد و مقام رسمی و بزرگ یافت، در مباحثاتی که در باب تفسیر آیات کتاب مقدس و مسایل کلامی و عقلانی می‌شد، شرکت جست. وی برخلاف عقاید پیروان دناتس کسانی را که پس از گناه و لغزش توبه کرده و به کلیسا بازگشته‌اند، پذیرفت. و از این فکر به سختی دفاع کرد. همچنین وی با عقیدهٔ پلاگیوس[4] و پیروان او دربارهٔ سخت‌گیری به پیروان و معتقدان کلیسا مخالفت کرد و بیان داشت که «فرد تا درجه‌یی آزاد و مسؤول اعمال خویش است.»

اوگوستین مسألهٔ تثلیث را با بیانی رمزی تبیین کرد، و بر آن شد که: این هر سه، مظاهری از یک شخصیت هست که به ترتیب آن‌ها را: داننده، خواهنده و دریابنده[5] نامیده است؛ اگرچه پیش از این تذکر دادیم که وی معتقد بود فهم وجود و ماهیت ذات باری امری است که برتر از فکر و اندیشهٔ انسان است. همین اندازه باید گفت که او: کمال دانش و توانایی و ارادهٔ خیر است. صفات وی همه‌دانی[6] و مهربانی[7] و همه‌توانی[8] است. جایگاه کسانی که از هر دو جهان فارغ بوده‌اند شهر خدا[9] است، که در مقابل آن شهر

---

1. Divine Grace.

۲. عجب استدلال خوشمزه‌یی است! باید گفت «آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد.»

3. Confessions.

4. Pelagius, Pelagians.

5. Knowing, Willing, and Feeling.

6. Omniscience.

7. Kindliness.

8. Omnipotence.

9. City of God.

جهان[1] قرار دارد. شهر زمینی مربوط به حفاظت کالبد مادی انسان است، و شهر خدا مربوط به سرنوشت روحانی اوست. محبت و وفاداری انسان از اندازه فزون است. و برخی اوقات او را گرفتار کشمکش می‌کند.

حتی در روزگار اوگوستین نیز نزاعی دربارهٔ پذیرش خدایان سنتی روم و خدای مسیحیت وجود داشت. وی یقین داشت که سرانجام باید شهر خدا همهٔ اشیاء را تحت نفوذ خود درآورد و باید مردمان خود را در اختیار آن بگذارند و از قوانین آن پیروی کنند، زیرا که قدس و وحدت و پاکی حواریان و قدرت کلیسا همه از آنجا سرچشمه می‌گیرد. افکار وی اساس نظری قدرت، در حوزهٔ کلیسا قرار گرفت.

شرحی دیگر دربارهٔ آوگوستین[2]

اورلیوس اوگوستینوس، یکی از بزرگ‌ترین حکما و متکلّمان مسیحی و از بنیانگذاران اصولِ دینِ مسیح بود. وی در نزدیکی کارتاژ از مادری مسیحی زاده شد، که نام او مونیکا بود، پدر او رومی بود و پاتریسیوس[3] نام داشت.

در جوانی به آیین «مانی» (پیامبر قدیم ایرانی) گروید و اندک‌اندک به حکمت نوافلاطونی تمایل یافت. سپس به روم رفت تا در آنجا یک مدرسهٔ خصوصی باز کند و نیز به همین منظور به میلان رفت، و در آنجا پس از مطالعهٔ مسیحیّت و تحت تأثیرِ مواعظ قدّیس آمبروسیوس[4] (سنت آمبروز) به آیین ترسایی (مسیح) درآمد (۳۸۷م.) از آنجا به آفریقا رفت، و اسقف هیپو شد، و با ذهن وقّاد و روشنی که داشت توانست معروف‌ترین متفکّر قرون وسطیٰ شود. وی تمام همّ خود را مصروف تدوین و تحریر اصول مسلّم و پذیرفتهٔ کلیسا کرد، و در تمام تألیفات خود می‌کوشید تا فلسفهٔ افلاطونی را با آیین مسیحیّت سازگار کند و کتاب شهر خدا را به همین منظور نوشت.

یکی از مهم‌ترین وقایع زندگانی اوگوستین گلاویز شدن او با یک کشیش انگلیسی است موسوم به پلاگیوس.[5] که به محکوم شدن و تبعید پلاگیوس انجامید. بنابر عقیدهٔ این کشیش گناه نخستین باطل است و غسل تعمید کاری زاید است و برای رسیدن به سعادت و نجات، توفیق الهی ضرورت ندارد و اختیار انسان و قانون (شریعت عیسیٰ)

---

1. City of World.
2. Augustine.
3. Patricius.
4. Saint Ambrose.
5. Pelagius.

برای بی‌گناه زیستن کافی است.

اوگوستین می‌گفت این سخنان همه نادرست و بدعت‌آمیز است و از جمله جواب پلاگیوس که گفته بود: «انسان اگر حقّ را بیابد بدان عمل می‌کند»، چنین استدلال می‌کرد که: «انسان‌ها معمولاً آنچه را که حقّ است انجام نخواهند داد، یا برای آنکه حقّ از ایشان پنهان است، یا برای آنکه در آن هیچ‌گونه لذتی [1] نمی‌بینند. اما آنچه از ایشان پنهان است ممکن است روشن گردد، ولی آنچه لذید نیست شیرین نخواهد بود ــ این تنها به توفیقِ الهی وابسته است» [2]، به عبارت ساده‌تر حُسن و قبحِ اعمال شرعی است نه عقلی. همین‌طور پلاگیوس می‌گفت: «آزادی حقّ غیر مسیحیان نیز هست همچنانکه حق مسیحیان نیز است.» و این بحث میان این دو کشیش قسمت اعظم کتاب اوگوستین را دربرمی‌گیرد.



اوگوستین در کتاب شهر خدا می‌کوشد تا علل سقوط امپراطوریِ روم [3] را در سال ۴۱۰ میلادی به‌دست قبایل ژرمن توجیه کند. اما وقتی‌که این اعتراض بر مغلوبیت رومیان به‌دست ژرمن‌ها مطرح شد اوگوستین صریحاً اعتقاد پیدا کرد که عدل محور اجتماع است و چون اجتماع روم با عدل بیگانه شد برافتاد. و این ایراد را که چرا دولت روم که به مسیحیّت گرویده بود، در سایهٔ این آیین، از هجوم وحشیان در امان نماند و نابود شد، به این شکل پاسخ می‌گفت که گرایش حکومت روم با مسیحیّت ظاهری بود نه باطنی. و انحطاط این امپراطوری ارتباطی با آیین مسیح ندارد. از نظر اوگوستین اگر رومیان واقعاً مسیحی شده بودند هرگز دچار چنین فاجعهٔ عظیمی نمی‌شدند. [4]

در یکی از بحث‌های خود می‌گوید: «بدون عدل پادشاهان کیستند، مگر دسته‌های

1. Delight.　　2. *Ency, Britannica*, II, 756.

۳. گیبون می‌گوید: امپراطوری روم را دو گروه برانداختند: یکی قبایل وحشی ژرمن، و دیگری اسقفان. چون سقوط امپراطوری در فاصلهٔ کوتاهی (حدود ۲۷ سال) پس از رسمی شدن مسیحیّت روی داد، مخالفانِ مسیحیّت میان ظهور مسیح و انحطاط امپراطوری به نوعی رابطهٔ علّت و معلولی قایل شدند. حتّی مسیحیان به حیرت افتادند که «چگونه برکاتِ دین مسیح، چنان مصیبتی را از سرِ رومیان دور نکرده است.»

۴. اوگوستین می‌گوید: «آنجا که ایمان نیست، در آنجا علم و حقیقت هیچ‌یک وجود ندارد!» =

St. Augustine, "Where there is no faith, there is no Knowledge, and no truth."

بزرگی از راهزنان. و یک دسته کوچک از راهزنان کیستند، جز سلاطین کوچک.[1] و در این باب وی جوابی را که یکی از دزدان دریایی به اسکندر داده بود تصویب می‌کند: «چون من این کار را با یک کشتی کوچک انجام می‌دهم مرا راهزن می‌نامند. ولی تو، تو این کار را با ناوگان‌های بزرگ انجام می‌دهی تو را امپراطوری می‌خوانند.»

به‌نظر اوگوستین، حکومت انسانی حکومت شرّ است و لذا به دوگونه حکومت در دو قلمرو معتقد بود: یکی قلمرو زمینی و دیگری قلمرو آسمانی.[2] قلمرو زمینی بر بنیاد شرّ نهاده است و مظهر آن شهر بابل[3] می‌باشد و قلمرو دیگر یعنی قلمرو خیر شهر

---

۱. پروین اعتصامی، دیوان، ۱۳۰، ۱۳۴۱ هـ.ش.:

بُرد دزدی را سوی قاضی عَسس — خَلقِ بسیاری دَوان از پیش و پَس
گفت قاضی کاین خطاکاری چه بود؟ — دزد گفت از مَردم آزاری چه سود؟
گفت: «بد کردار را بدکیفر است» — گفت «بدکار از منافق بهتر است»
گفت: «هان برگوی شغلِ خویشتن» — گفت: «هستم همچو قاضی راهزن»
گفت: «آن زرها که بُردستی کجاست؟» — گفت: «در همیانِ تلبیس شماست»
گفت: «آن لعلِ بدخشانی چه شد؟ — گفت: «می‌دانیم و می‌دانی چه شد»
گفت: «پیش کیست آن روشن نگین» — گفت: «بیرون آر دست از آستین»
دزدیِ پنهان و پیداکارِ توست — مالِ دزدی جمله در انبارِ توست
تو قَلَم بر حکمِ داور می‌بَری — من ز دیوار و تو از دَر می‌بَری
حدّ به گردن داری و حدّ می‌زنی — گر یکی باید زدن، صد می‌زنی
می‌زنم گر من رهِ خلق، ای رفیق — در رهِ شرعی تو قطّاع الطریق
می‌برم من جامهٔ درویش عور — تو رِبا و رِشوه می‌گیری به زور
دستِ من بستی برایِ یک گلیم — خود گرفتی خانه از دست یتیم
دزدِ جاهل، گر یکی ابریق بُرد — دزدِ عارف دفترِ تحقیق بُرد
دیده‌هایِ عقل گر بینا شوند — خودفروشان زودتر رسوا شوند
دزد زر بستند و دزدِ دین رهید — شحنه ما را دید و قاضی را ندید

....

چیره‌دستان می‌ربایند آنچه هست — می‌بُرَند آن‌گه ز دزدِ کاه، دست
در دلِ ما حرص آلایش فزود — نیّتِ پاکان چرا آلوده بود؟
دزد اگر شب گرمِ یغما کردن است — دُزدیِ حُکّام روز روشن است
حاجت اَر ما را ز راهِ راست بُرد — دیو، قاضی را به هر جا خواست بُرد

2. City of God # City of Earth.

3. City of Babylon. مدینهٔ شرّ (بابلی)

قدس[1] و جایگاه آن کلیسا است.

پِلاگیوس[2] (۴۲۰-۳۶۰ مـ.) راهب انگلیسی، در انگستان، و رُم، و آفریقا و فلسطین و لیدیه بسر برد. وی از اسکاتلند یا ایرلند به رُم سفر کرد و به سال (۴۰۰م) در آنجا اقامت گزید، و فکر فناء روح را که میان رومیان ست شایع بود، مورد انتقاد قرار داد، و در تفسیری که از مسیحیّت کرد، کوشید تا قوای طبیعی و قابلیّت انسان را نشان دهد، و ازاین‌رو کسانی را که شأن انسان را پایین می‌دانستند، و او را هم ردیف حیوانات قلمداد می‌کردند، مورد حمله قرار داد. به نظر او عقیدهٔ اوگوستین مبنی بر وابستگی کامل و مقیّد بودن اراده، مایهٔ سستی اعمال انسان می‌گردد. او مدّعی شد که استخدام اصول کلیسا و انقیاد در برابر آن بر اثر قابلیّت است. با این همه زندگانی مذهبی خود او از هر گونه فشار و الزام خالی بود. به سببِ عقاید خویش در چندین شورایِ کلیسایی به بدعت متّهم شد، و به سال ۴۱۸ از رُم تبعید گشت. وی به آفریقا و سرانجام به فلسطین سفر کرد، و برای مدت زمانی آسوده و فارغ زندگی کرد، لیکن توسط سر اسقف جانِ مَقْدِسی[3] از آنجا فراخوانده شد، چه وی معتقد بود که انسان به کمک خدا می‌تواند از گناه مُبَرَّیٰ بماند[4]. مذهبِ او[5] گناه نخستین و نیاز به غسلِ تعمید را انکار می‌کرد. بنابراین نحله، توفیقِ الهی برای رستگاری لازم نیست، و اختیارِ انسان و قانونِ (شریعتِ عیسیٰ) برای انسان جهت بی‌گناه زیستن بسنده است.

به‌نظر پلاگیوس ارادهٔ انسان معطوف به رفتار قبلی نیست، و همواره آزاد است. وی بر آن بود که گناه نخستین[6]، و اینکه آدمی‌زادگان به گناه پدرشان آدم باید آزار ببینند، سخنی نادرست و غیرمعقول است. او معتقد بود که: آزادی حقِّ غیرمسیحیان نیز هست همچنانکه حق مسیحیان است، و در این صورت هر فکری را کامل بداند می‌تواند بپذیرد. او همچنین معتقد شد که توفیق الهی ممکن است پس از تصمیم نهایی نیز شامل حال بندگان گردد. این عقیده، مخالف عقیدهٔ رسمی ارباب کلیسا بود. و سرانجام به

---

1. Heavenly City (Jerusalem, Located in the Catholic Charch.) مدینهٔ خیر (الهی ـ بیت‌المقدسی)

2. Pelagius.

3. Bishop John of Jerusalem.

۴. مقصودِ وی، ردِّ ادعای ارباب کلیسا است که می‌گفتند «بخشایش گناهان و مصون ماندن از گناه به عنایت و دعای ویژهٔ کشیشان باز بسته است».

5. Pelagianism.

6. Original sin.

عقیدهٔ وی «همهٔ انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند تا آنچه را که حقّ است انجام دهند زمانی که آن‌ها را می‌بینند، و مسیحیان هدایت و روشن‌بینیِ لازم اخلاقی را از تعالیم و رفتار مسیح دریافت کرده‌اند.»

وی رسالاتی دربارهٔ تثلیث[1]، در ارادهٔ آزاد[2]، و تفسیری بر اناجیل بولس[3] نوشت.

پلاگیوس می‌گوید: «همهٔ انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند تا آنچه را که حق است انجام دهند زمانی که آن‌ها را می‌بینند، و مسیحیان هدایت و روشن‌بینیِ لازم اخلاقی را از تعالیم و رفتار مسیح دریافت کرده‌اند»؛ نیز «آزادی حق غیرمسیحیان نیز هست، همچنانکه حقّ مسیحیان است»؛ و سرانجام «گناه نخستین و مأخوذ بودن آدمیان به گُناهِ پدرشان آدم سخنی نادرست و نامعقول است».

هیپاتیا[4] (۴۱۵-۳۶۵ مـ.) [اسکندریه]. دختر یک ریاضیدان برجسته موسوم به تئون بود، خود او زن مشهوری شد، و اصول مذهب افلاطونی را تعلیم می‌کرد.

شهرت وی بیشتر مرهون زیبایی و شخصیت، و فصاحت و خردمندیِ او بود و ازاین‌رو توانست شاگردان زیادی را به سوی خود جلب کند.

بدخواهی و کینهٔ گروهی از راهبان برضد او برانگیخته شد، و نقل کرده‌اند که وی را ربودند و از داخلِ درشکه‌اش به کلیسا کشیدند، در کلیسا او را برهنه کردند، و به وضع فجیعی شهیدش ساختند، یعنی: نخست یک یک اعضایش را بریدند، آنگاه در آتش سوختند. گفته‌اند که او شروحی بر حساب دیوفانتس[5] نوشت و همو تحریری بر مخروطات آپولونیوس[6] نگاشت.

مارتیانوس کاپلا[7] (حدود ۴۳۰ م) [مادورا[8]، کارتاژ]. دایرةالمعارفی به‌نام ساتیریکون[9] به‌وسیلهٔ مارتیانوس کاپلا نوشته شده است، که در قرون وسطی بسیار مورد استفاده و توجه قرار گرفته بود. در این کتاب طبقه‌بندی هنرهای آزاد دقیقاً بچشم می‌خورد، و در

---

1. *On the Trinity.*
2. *On the Free Will.*
3. *Commentary on Paul's Epistles.*
4. Hypatia.
5. Arithmetic of Diophantus.
6. Conics of Apollonius.
7. Martianus Capella.
8. Madaura.
9. Satyricon.

همین کتاب علوم مذکور را به هفت علم تقسیم کرد: ثلاثی[1] که شامل: دستورزبان، معانی و بیان، منطق؛ و رباعی[2] که شامل حساب، هندسه، نجوم و موسیقی است.

نستوریوس[3] (حدود ۴۲۸ مـ.) [جرمانیکا[4]، انطاکیه، قسطنطنیه]. وی که فرماندار و اسقف قسطنطنیه بود، با بکار بردن عبارت «مادر خدا» دربارهٔ مریم مخالفت کرد. وی معتقد بود که مسیح دو ذات دارد؛ جنبهٔ مادی، که از آن مریم است؛ دو دیگر جنبهٔ قدوسیت که از آن عیسی است. وی یعنی: مریم، مادر مردم است نه مادر خدا.

این فکر از طرف کلیسا مورد تعقیب قرار گرفت و نوعی بدعت بشمار رفت، و در سال ۴۳۱ مردود اعلام شد، با وجود این گسترش یافت، و در کلیساهای نسطوری در ارمنستان و ایران و غیره توسعه یافت. کتاب بازار هرکول[5] بیان نسطوریوس را از شخصیت مسیح آشکار می‌کند.

پروکلس[6] (۴۸۵-۴۱۱ مـ.) [قسطنطنیه، آتن]. وی آخرین و مهم‌ترین آموزگار مذهب نوافلاطونی در آتن بود. شروحی بر آثار افلاطون نوشت و مذهب نوافلاطونیان را ترتیبی تازه داد و در باب اهمیت و اعتبار آثار این گروه بسیار کوشید، و بر آن شد که آیندهٔ درخشانی خواهد داشت. او رسالاتی دربارهٔ ذات باری[7] و تقدیر[8] و وجود شر[9] نوشت. همچنین او در نجوم و ریاضیات دست داشته است.

جان استابیوس[10] (قرن پنجم مـ.) [استوبی[11]]. استابیوس مجموعه‌یی از سخنان قصار و حکیمانه برای تعلیم فرزند خویش پرداخت. این گزینه[12] ها که برای ما باقی مانده، زیر دو عنوان گرد آمده است: ۱) محاورات شاعرانه[13] که حاوی مطالب مربوط به علوم طبیعی و اخلاق است؛ ۲) فلوریلگیوم[14]، یا مجموعهٔ ادبی.

اگرچه این منتخبات از لحاظ ترتیب درهم و نامرتب است ولیکن یکی از اساسی‌ترین

1. Trivium.
2. Quadrivium.
3. Nestorius.
4. Germanica.
5. *Bazaar of Heraclides.*
6. Proclus.
7. *On Providence.*
8. *Fate.*
9. *Existence of Evil.*
10. Jhon Stabaeus.
11. Stobi.
12. Selections.
13. Ecologues.
14. Florilegium.

مآخذ ما دربارهٔ فلاسفهٔ پنج قرن نخستین است.

دیونوسیوس[۱] (قرن پنجم م‍ـ.). در سدهٔ پنجم میلادی یک رشته رسالات ظاهر شد که آن‌ها را به دیونوسیوس آرئوپاگیتی[۲] نسبت داده‌اند. وی به سبب تعلیمات سنت پل در آتن به آیین مسیح درآمد. این نوشته‌ها شدیداً از افکار نوافلاطونی متأثر است. و شامل سلسلهٔ مراتب یا مقامات آسمانی و کلیسایی[۳]، در باب نام‌های خداوند[۴]، و علم کلام عارفانه[۵] است. این کتاب، همچنین حاوی ده نامه از روزگار رسولان[۶] است.

در این کتاب‌ها مذهب نوافلاطونی و مسیحیت در نظام واحدی درآمده و نمایندهٔ گروهی پایمرد یا شفیع هست که واسطهٔ میان خالق و مخلوق هستند. نیز حاوی مراتبی است که از اصحاب کلیسا آغاز و به عامهٔ مردم انجام می‌پذیرد. در این کتاب بحثی هم دربارهٔ صفات الهی و تأثیر اسرار و رموز بچشم می‌خورد.

آثار مذکور، تأثیر بسزایی در تألیفات متکلمان، و هنرمندان و ادیبان بعدی داشته است.

دیونوزیوس اگزیگوس[۷] (حدود سدهٔ پنجم م‍ـ.) [سیتا[۸]، رم]. قوانین و فرمان‌های انجمن‌های کلیسا، و فتاوی[۹] پاپ‌ها به همت دیونیزیوس اگزیگوس گردآوری شد.

ازاین‌رو تأثیر او در تنظیم قوانین شرعی مغرب‌زمین بسیار است. او همچنین یک ستاره‌شناس و ریاضی‌دان خوبی بود، و در شمارش وقت (گاه‌شماری)[۱۰] روزگار کلیسا از مردان برجسته بود و ترتیب ویژه‌یی در این راه ابداع کرد که پس از او مورد استفاده قرار گرفت.

بوئتیوس[۱۱] (۵۲۴ - ۴۸۰ م‍ـ.) [رم، پاویا[۱۲]]. وی مردی سائس و فیلسوف بود و در

---

۱. دیونوسیوس را به انگلیسی «دائیونایسیس» تلفُّظ می‌کنند.

2. Pseudo- Dionysius the Areopagite.

3. *Celestial and Ecclesiastical Hierarchy.*

4. *Concerning Divine Names.*

5. *Concerning Mystical Theology.*

6. Apostolic Age.

7. Dionysius Exiguus.

8. Scythia.

9. Decretals.

10. Reckoning of Time.

11. Boethius.

12. pavia.

روزگار امپراطور تئودوریک[1] به مقام کنسولگری رسید. عدالت‌پروری و مدیریت صحیح او مایهٔ بدگمانی گشت، و او را متهم کردند که بر ضد امپراطور توطئه چیده است. او در زندان، مشهورترین و بهترین آثار خود را نوشت که تسلی‌های فلسفه[2] نام دارد، که برخی به نثر و برخی به شعر نوشته شده است. و به صورت مکالمه‌یی است که میان خود او و فلسفه برگزار شده است، همچنین در این کتاب، خدا و بخت و شر و آزادی مورد بررسی قرار گرفته است. این کتاب به زبان‌های مختلف ترجمه شده، و بسیار مورد مطالعه قرار گرفته است. علاوه بر این، بوئثیوس قسمت اعظم منطق را ترجمه کرد، و شروح متعددی بر آثار فرفوریوس و سیسرون نوشت. خود او نیز در مباحث منطقی نظرات نیک و صائبی اظهار داشت و در حساب و موسیقی مطالب تازه‌یی آورد. چند رسالهٔ کلامی نیز به وی منسوب است. اگرچه بیشتر اتهامات منسوب به او بی‌اساس بود، با این‌همه سرانجام وی را به‌دست مرگ سپردند.

کاسیودروس[3] (۵۸۰- ۴۹۰ م.) [سیلاسیوم[4]]. مورخ رومی که نوشته‌های او بیشتر اطلاعات موجود را دربارهٔ سلطنت گوث[5]ها در ایتالیا به ما می‌دهد کاسیدروس است. او از دودمان مشهوری بود، و مقامات بزرگی کسب کرد، و مترجم تئودوریک استروگسی[6] شد، و پس از مرگ وی، کاسیدروس مقرب‌ترین فرد در پیشگاه ملکه شد و تاریخ گوث‌ها[7] را نوشت، که شامل خلاصه‌یی از احوال آن قوم است. مجموعه‌یی نیز از نگارش‌های سیاسی او در دست است که عنوان آن نامه‌های پراکنده[8] است و آن‌ها را در روزگار مترجمی نوشته است، و همین نوشته‌ها روشنایی زیادی بر روی کارهای کلیسا می‌افکند و وضعیت مردم، و مدیریت و حکومت را در آن روزگاران به‌خوبی نشان می‌دهد.

او برجسته‌ترین ادیب و عالم زمان خود بود، در اواخر عمر صومعه‌یی در نزدیکی زادگاه خویش بنا کرد و باقی عمر را یکسره وقف تحقیق کرد. (راهبان ملزم بودند روزگار

---

1. Theodoric, "The Great" (C. 454-526).
2. *Consolations of Philosophy*.
3. Cassiodorus.
4. Scylaceum.
5. The Kingdom of the Goths.
6. Theodoric the Ostrogoth (454-526).
7. *History of the Goths*.
8. *Various Letters*.

خویش را با تفکر و تحقیق، رونویسی از کتب مقدس مذهبی، و نامه‌های **بولسِ مقدّس و اعمال رسولان**، و بررسی کتب مذهبی و ترجمهٔ کتب یونانی به لاتین بگذرانند. از کارهای ایشان علوم اوایل[1] منسوب به زفوس[2] معروف است. تحقیقات ایشان، شامل تعلیمات روحانی و دنیاوی هر دو بود.)

نگارش‌های کاسیدوروس شامل رساله‌یی **دربارهٔ روح**[3] و دایرةالمعارفی از هنر و نویسندگی، و شروح و یادداشت‌هایی دربارهٔ سرودهای مقدس مذهبی و نامه‌های **بولسِ مقدّس و اعمال رسولان**، و بررسی کتب مذهبی نامعتبر بوده است.

داماسکیوس[4] (حدود ۵۲۹ مـ.) [دمشق، اسکندریه، آتن]. آخرین رییس آکادمی، داماسکیوس بود. زمانی که مدرسهٔ مذکور به‌وسیلهٔ ژوستی‌نین[5] بسته شد، او با شش تن از یارانش به دربار کسری **انوشروان** رفت. ولیکن در ۵۳۳ با یاران خویش بازگشت. وی یکی از پیروان نوافلاطونیان و افکار آنان بود. کار مهم او اختلافات و راه‌حل‌های مبادی نخستین[6] نام دارد.

سیمپلیکیوس[7] (وفات حدود ۵۲۹ مـ.) [صقلیه[8]، آتن]. وی در آتن تعلیم می‌داد، وقتی‌که در سال ۵۲۹ میلادی مدارس فلسفه به دستور ژوستی‌نین بسته شد، او برای مدتی با داماسکیوس در دربار ایران پناه گرفت، سپس به اسکندریه رفت. شهرت او بیشتر به‌عنوان شارح آثار ارسطو، و فلسفهٔ پیشینیان است.

اواگریوس[9] (۶۰۰-۵۳۶ مـ.) [اپیفانیا[10]، انطاکیه]. وی مشاور حقوقی گریگوری انطاکی[11] بود و شهرتش بیشتر به سبب نگارش کتاب تاریخ کلیسایی[12] است، که وقایع سال‌های ۴۳۱ تا ۵۹۳ را دربرمی‌گیرد، کتاب مذکور اطلاعات ذی‌قیمتی به‌دست

---

1. The Antiquities. 2. Josephus. 3. On the Soul.
4. Damascius. 5. Justinian 1 (483-565).
6. *Diffeculties and Solutions of First Principles.*
7. Simplicius (=؟در متون اسلامی سَنبلیقیوس). 8. Cilicia.
9. Evagrius. 10. Epiphania 11. Gregory of Antioch.
12. *Ecclesiastical History.*

می‌دهد، و حاوی منتخبات اسناد اصلی عقاید خشک و تعبدی اصحاب کلیسا است.

گریگوری اهل تور[1] (۵۹۴- ۵۳۸ م.) [کلمان فراند فراس[2]، تور[3]]. او مردی کاردان بود و در ادارهٔ امور دنیاوی و شؤون کلیسایی هر دو مهارت تام داشت. وی کتب متعدده نوشت، مانند دربارهٔ معجزات[4] و ترجمهٔ رجال کلیسایی[5]؛ ولی مهم‌ترین تألیف او تاریخ فرانک‌ها[6] نام دارد.

گریگوری کبیر[7] (۶۰۴ - ۵۴۰ م.) [رم، قسطنطنیه]. اگرچه وی روزگاری فرمانروایی روم را داشت به‌سبب علاقه‌یی که به زندگانی دینی داشت سرانجام از مقام خود کناره گرفت و چند صومعه ساخت و خود نیز راهب شد، پس از سپری کردن یک دورهٔ سیاسی در قسطنطنیه وی به رم برگشت و در آنجا خطابه‌هایی دربارهٔ کتب انجیل نوشت. وی برای یک مأموریت مذهبی به انگلستان رفت لیکن دوباره فراخوانده شد و به مقام پاپی نایل گشت. وی مدیری بزرگ بود و قدرت و نظارت کلیسای رم را افزایش داد و قدرت پاپ را دنیوی کرد. خود او نیز هیأت‌هایی به انگلستان فرستاد. گریگوری کبیر در آداب نماز مردم، و موسیقی سرودهای کلیسایی تجدید نظر کرد و در آن‌ها تغییراتی داد. او همچنین عقاید مربوط به علم فرشتگان[8]، اعراف[9] یا برزخ و عشاء ربانی[10] ترتیب تازه‌یی داد، و مأثورات دینی را نقد کرد. کتاب اخلاق[11] او زیاد مورد استفاده قرار گرفت.

ازیدور[12] (۶۳۶- ۵۷۰ م.) [سویل[13]]. سدهٔ هفتم میلادی روزگار ازیدور بود. وی اسقفی سویل و اسپانیا را داشت، و در انجمن‌های کلیسا مردی برجسته بشمار می‌آمد ولیکن بیشتر شهرت او به سبب آثار بزرگ و کلان اوست. اثر معروف او یعنی بیست کتاب دربارهٔ اصول علم اشتقاق[14] که مدت‌ها مورد استفادهٔ دانش‌پژوهان قرار داشت حاوی

---

1. Gregory of Tours.
2. Clement- Ferrand.
3. Tours.
4. *On Miracles.*
5. *Biographies of the Church Dignitaries.*
6. *History of the Franks.*
7. Gregory the Great.
8. Angelology.
9. Purgatory.
10. Eucharist.
11. *Moralia.*
12. Isidore.
13. Seville.(= صقلیه)
14. *Twenty Books of Origins of Etymologies.*

بسیاری از اطلاعات ما از یونانیان و رومیان و فرهنگ و دانش آن‌هاست. او همچنین ترجمهٔ احوال مردان بزرگ را می‌نوشت، و کتابی در فلسفهٔ طبیعی[1] و رساله‌یی در ایمان کاتولیک[2] نگاشته است.

ماکسیموس اعتراف‌گیر[3] (حدود ۶۶۲- ۵۸۰ م.) [قسطنطنیه، سکوتاری[4]، تراس، کولکیس][5]. اگرچه او مدت بیست سال مترجم و منشی **امپراطور هراکلیوس**[6] بود بعدها در سکوتاری وارد یک صومعه شد، و سرانجام رییس دیر گشت. او یکی از مدافعان سرسخت مذهب ارتدکس، و مخالف مونوتلی‌تیسم[7] بود و بسبب همین مخالفت مونوتلی‌تیست‌ها، به تراس تبعید شد. پس از هفت سال دوباره او را فراخواندند، و واداشتند تا مذهب مزبور را بپذیرد، چون از این کار تن زد زبانش را از بیخ درآوردند، و دست راستش را بریدند. پس از آن به کولکیس تبعیدش کردند، و او به سال ۶۶۲ در آنجا درگذشت، بعدها او درشمار مقدسان درآمد. نوشته‌های او شامل شروح و تفاسیری است که دربارهٔ سخنان آباء کلیسا و مذاهب و مباحثات آنان انجام داده است. و نیز حاوی رسالاتی در باب زندگی مرتاضانه است.



ـ بحثِ مختصری در فلسفهٔ اسلامی

پرداختن یا نوشتن فصلی دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی در کتابی که به قرون وسطایی اختصاص یافته یعنی تفکر قرونِ وسطای مسیحی را دنبال می‌کند ممکن است خواننده‌یی را که برای نخستین‌بار با فلسفهٔ قرون وسطایی آشنایی می‌یابد به شگفتی وادارد. ولی تأثیر مثبت یا منفی فلسفهٔ اسلامی بر روی مسیحیّت (فلسفهٔ مسیحی) امروزه موضوع اطلاعات عمومیِ میانِ مورّخان است. به‌عبارت دیگر، یک مورخ تاریخ فلسفه به‌ندرت می‌تواند از سخن گفتن در این موضوع بپرهیزد. فلسفهٔ اسلامی یکی از «کانال»ها (مجاری) عمده‌یی بوده است که از آنجا نظام کامل فلسفیِ ارسطو به غرب

1. Physical Philosophy.
2. Catholic Faith.
3. Maximus the Confessor.
4. Scutari.
5. Colchis.
6. Emperor Heraclius.
7. Monothelitism.

ـ مذهبی است که بنابر آن در شخصیت مسیح تنها یک اراده بوده، نه دوتا=

معرفی شد. ولی فیلسوفانِ بزرگ قرون وسطای اسلامی یعنی مردانی چون فارابی، ابن‌سینا و ابن رشد چیزی بیشتر از انتقال دهندگانِ صِرْف یا حتّی شارحان (آثار او) بودند. آنان فیلسوفانی بودند که فلسفهٔ ارسطو را کمابیش مطابق روح فلسفهٔ نوافلاطونی تغییر و بسط دادند. و تعدادی از ایشان آثار ارسطو را دربارهٔ مباحث (مختلف) مهم به شیوه‌یی (در معنی) تفسیر کردند که از لحاظ تفسیری خواه درست یا نادرست بوده با کلام مسیحی و ایمانِ مسیحی ناسازگار بوده است. بنابراین ارسطو در آن شکل که ابن‌رشد به فلسفهٔ او داده بود بین متفکران مسیحی قرون وسطی ظاهر شد، برای مثال طبیعةً به‌عنوان دشمنی از حکمت مسیحی و فلسفهٔ مسیحی در معنای وسیع آن ظاهر شد. این واقعیّت تا حدود زیادی مخالفتی را که در سدهٔ سیزدهم «مسیحی» نسبت به مذهب ارسطویی توسط مدافعان سنّت مسیحی ابراز شد بیان می‌کند. این مدافعان کسانی بودند که به فیلسوف مشرِک به عنوانِ یکی از دشمنان اوگوستین قدیس، آنسلم و دیگر فیلسوفان بزرگ مسیحیت می‌نگریستند.

این مخالفت از حیث درجه از نفرت خام و ترس از بدعت، تا مخالفتِ معقولِ متفکری مانند قدّیس بوناونچر اختلاف داشت. ولی این مخالفت را آسان‌تر می‌توان فهمید اگر کسی به خاطر داشته باشد که فیلسوفی مسلمان مانند ابن‌رشد ادعا می‌کرد که تفسیر درستی از فلسفهٔ ارسطو ارائه می‌دهد و این تفسیر در مباحث عمده و مسایل مهمی با اعتقاد مسیحی اختلاف داشت. این مطلب همین‌طور بیان می‌دارد توجهی را که به فیلسوفان اسلامی توسط کسانی که آنان را در نظام فلسفی ارسطو تنها ابزار ارزشمندی برای بیان جدالی کلام مسیحی می‌دیدند معطوف شده بود و علاوه بر آن آن‌را فلسفهٔ درستی می‌دانستند. (مخصوصاً طوماس آکوئینی این نظر را داشت.) زیرا چنین متفکّرانی می‌بایست نشان دهند که مذهب ارسطویی ضرورةً همهٔ تفسیرهایی را که مسلمانان به فلسفهٔ او داده‌اند دربرنمی‌گیرد. آنان می‌بایست خود را از ابن رشد کنار بکشند و مذهب ارسطویی خود را از مذهب ارسطویی او متمایز سازند.

پس بنابراین، برای اینکه مباحثات طوماس آکوئینی قدیس و دیگران را کاملاً بفهمیم ضرورت دارد که اندکی از فلسفهٔ قرون وسطایی را بدانیم. ولی همین‌طور این مطلب به دلیل وابسته یا مرتبط دیگری ضرورت دارد. بدین معنی که در پاریس مکتبی از فیلسوفان ظاهر شدند که ادعا می‌کردند فلسفهٔ مشّایی اصیل را عرضه می‌دهند، و چهرهٔ عمدهٔ این

مکتب دشمن مشهور سنت طوماس یعنی زیگر برابانتی بود. این مشاییان اصیل که خودشان خود را ارسطوگرایانِ اصلی می‌پنداشتند با ارسطوگراییِ اصیلْ آن نظام فلسفیِ ارسطویی را که به‌وسیلهٔ ابن‌رشد شارح کبیر تفسیر شده بود ارائه می‌کردند. بنابراین برای اینکه هم این مکتب و هم یک رشته از مناظرات مهم در پاریس را بفهمیم آشکارا ضرورت دارد که با پایگاه ابن رشد در تاریخ فلسفه و نیز با اندیشهٔ او آشنایی بیابیم.

ولی هرچند بحث مختصری که از فلسفهٔ اسلامی قرون وسطایی ارائه می‌شود، در حدود این کتاب نیست و از فلسفهٔ اسلامی برای خاطر خود آن بحث نمی‌کند. البته این فلسفه اهمیّت خاصّ خود را دارد.[۱] (برای مثال ارتباط آن با الهیات اسلامی، کوشش متعمدانهٔ آنان در توفیق (سازش) دادن میان فلسفه و کلام، همین‌طور ارتباط تفکّر اسلامی به تصوُّف در جهانِ اسلامی و فلسفهٔ اسلامی به فرهنگ اسلامی به طور عام اهمیّت خاصّ خود را دارد.) ولی خواننده نباید در اینجا بیشتر از یک طرح مختصر از فلسفهٔ اسلامی در قرون وسطیٰ توقّع داشته باشد. و این طرح مختصر کمتر برای خاطر خودِ فلسفهٔ اسلامی است بلکه بیشتر برای کارکرد و تأثیری است که بر روی تفکر مسیحی قرونِ وسطایی داشته است. این بحث احتمالاً یک جانبه برای این مطرح نشده است که کامیابی‌های فیلسوفان مسلمان را کوچک جلوه کند، و نه برای این مطرح شده است که پایگاه اصلی فلسفهٔ اسلامی را برای خاطر خودش انکار کند. (این بحث مختصر را صرفاً برای این مقصد عام و البته با در نظر گرفتن گنجایش کتاب و در نظر گرفتن زمان بیان می‌کنیم.)



اگر فلسفهٔ اسلامی با فلسفهٔ مسیحیّت به شیوه‌یی که یاد شد در ارتباط بود همین‌طور با مسیحیّت در ریشه‌های آن نیز پیوند داشت. بنابراین واقعیّت که این مسیحیانِ سُریانی بودند که برای نخستین بار آثار ارسطو و فیلسوفان قدیم دیگر را به زبان عربی ترجمه کردند. مرحلهٔ اوّل شامل ترجمهٔ آثار یونانی به زبانِ سُریانی در مدرسهٔ اِدِسای بین‌النهرین بود که به وسیلهٔ قدیس افراییم نصیبی (منسوب به نصیبین) به سال ۳۶۳ پایه‌گذاری شد و توسط امپراطور زنون به سبب مذهب نسطوری که در آنجا شیوع داشت

---

۱. نگارنده این کار را با نوشتنِ دو کتابِ: تاریخِ فلاسفهٔ ایرانی (چاپ سوم، انتشاراتِ زَوّار)، و سیر فلسفه در ایران و جهانِ اسلامی (انتشاراتِ اساطیر، چاپ اول) تا حدودی انجام داده است.

بسته شد. در اِدِسا برخی از آثار ارسطو و عمدةً آثار منطقی او و همین‌طور ایساغوجی فرفوریوس صوری به زبان سُریانی ترجمه شد. و این کار (ترجمه) در ایران، نصیبین و جندی‌شاپور ادامه یافت، جایی که با بسته شدن این مدرسه آن دانشوران به آنجا پناهنده شدند. بنابراین آثار ارسطو و افلاطون به فارسی ترجمه شد، و نیز در قرن ششم میلادی آثار ارسطو و فرفوریوس و نوشته‌های منسوب به دیونیزیوس در مدارس مونوفیزیت‌های سُریانی (سوریه) به زبان سُریانی ترجمه شد.

مرتبهٔ دوم ترجمه شامل برگرداندن ترجمه‌های سُریانی به زبانِ عربی بود، حتّی پیش از روزگار حضرت محمّد (ص) عده‌یی از مسیحیان نسطوری بودند که در میان مسلمانان کار می‌کردند که عمدةً به عنوان طبیب فعالیت داشتند. و وقتی که دودمانِ عباسی جایگزین دودمان اموی شد (در سال ۷۵۰) دانشمندانِ سوری به دربار اسلامی در بغداد دعوت شدند. آثار طبی پیش از همه ترجمه شدند. ولی پس از روزگاری آثار فلسفی نیز ترجمه شد و در سال ۸۳۲ مدرسه‌یی از مترجمان (بیت‌الحکمه) در بغداد تأسیس شد و آن مؤسسه‌یی بود که در آنجا متون عربی آثار ارسطو، اسکندر افرودیسی، ثامسطیوس، فرفوریوس و آمونیاس ساکاس (استاد فلوطین) آماده شد. جمهور و قوانین افلاطون نیز ترجمه شد و همین‌طور در نیمهٔ اوّل قرن نهم کتاب به اصطلاح موسوم به الهیّات ارسطو که عبارت بود از تألیف کتاب‌های ۴ تا ۶ تسعیّات فلوطین، به خطا، به ارسطو نسبت داده شد. بر این واقعیّت این نکته را هم باید افزود که کتاب العلل که نام واقعی آن مباحث الهیّات اَبَرقُلُس بود نیز به ارسطو نسبت داده شد. این نسبت‌های نادرست و همین‌طور ترجمه‌های عربی شارحان نوافلاطونی ارسطو به رواج یافتن تفسیر نوافلاطونی نظام فلسفهٔ ارسطویی کمک کرد، هر چند عوامل دیگری، از جمله نامِ ارسطو و نوافلاطونیان، به شکل‌گیری فلسفهٔ اسلامی یاری داد. مقصود این است که هم دین اسلام خود و تأثیر تفکرات دینی شرقی مانند آنچه در ایران بود به این امر یاری داد.



فیلسوفان مسلمان را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد، گروه شرقی و گروه غربی (مقصود شرق اسلامی یعنی بغدادِ و ایران و غرب اسلامی یعنی اندلس و اسپانیا)، در این بخش من اجمالاً دربارهٔ سه نفر که متعلّق به گروه شرقی هستند بحث خواهم کرد.

فارابی که متعلق به مدرسهٔ بغداد (در برابر مدرسهٔ اندلس) و در حدود سال ۹۵۰

درگذشت، مثال بارزی از یک متفکّر است که تأثیراتی را که قبلاً بدان‌ها اشاره کردیم بر روی او به‌خوبی محسوس افتاد. بنابراین او برای شناساندن و آشنا ساختنِ جهان فرهیختهٔ اسلامی با منطق ارسطویی کوشید. در حالی که با طبقه‌بندی خود از بخش‌ها (و مباحث) فلسفه و کلام، فلسفه را دانشی مستقلّ ساخت و چنانکه بود آن‌را از کلام جدا کرد. منطق یک دانش ابزاری و تمهیدی است برای فلسفه به معنای اخصّ آن. و فارابی فلسفه را به فیزیک که خود شامل دانش‌های ویژه‌یی (از جمله روان‌شناسی و فرضیهٔ معرفت که باز در روان‌شناسی بررسی می‌شود.) و دومی متافیزیک (مابعدالطبیعه) (که فیزیک و متافیزیک دو شاخهٔ حکمت نظری هستند) و اخلاق که عبارت است از حکمت عَمَلی، تقسیم کرد. طرح وی برای علم کلام بخش‌های زیر را دربرمی‌گیرد:

۱. همه‌دانی (علم به جزییات) و عدل الهی؛ ۲. وحدت ذات و صفاتِ خدا؛ ۳. عقیده به ثواب و عقاب در جهان دیگر؛ ۴ـ۵. حقوق فرد و روابط اجتماعیِ مسلمانان.

بنابراین فارابی با در نظر گرفتن فلسفه به عنوان دانشی مستقل نخواسته است که کلام اسلامی را کنار بگذارد یا نادیده بیانگارد، بلکه وی بیشتر با طرح‌بندی و شکل منطقی (دادن به مباحث) فلسفه را در خدمت علم کلام قرار داده است.

علاوه بر این، فارابی دلایل ارسطویی را در اثبات وجود خدا بکار برده است. از این روی با فرض اینکه موجودات عالم به‌صورت منفعل حرکت می‌کنند (و این عقیده‌یی است که با کلام اسلامی به‌خوبی سازگار است.) استدلال کرده است که این اشیاء حرکت خود را از یک محرّک اوّل یعنی خدا دریافت می‌کند. همچنین موجودات این عالم همه ممکن‌الوجودند، زیرا بالضرورة (بالذّات) موجود نیستند. ماهیّت آنان وجودشان را دربرمی‌گیرد. (یعنی وجودشان با ماهیّت یکی نیست.) چنانکه این معنا با این واقعیّت مشهود می‌گردد که این موجودات بوجود می‌آیند و فانی می‌شوند، از این بیان برمی‌آید که آن‌ها (= موجودات امکانی) هستی خود را از دیگری دریافت کرده‌اند و سرانجام شخص باید وجودِ موجودی را بپذیرد که بالاصالة و بالذّات موجود است، و علّتِ وجودِ همهٔ موجودات است.

از سوی دیگر وقتی که بر سر نظام کلّی فلسفه فارابی می‌رسیم تأثیر فلسفهٔ نوافلاطونی آشکار است. زیرا وی موضوع فیض را بکار برده است تا نشان بدهد که عقل و روح جهان چگونه از ذات متعال برمی‌آیند یا صادر می‌شوند. و از همین، به‌نوبهٔ خود

(تفکر یا عقیده) کیهان پدید می‌آید. یعنی از سپهر بَرین (فلک‌الافلاک) و میانی تا سپهر فرودین، اجسام مرکّب از ماده و صورتند. عقل انسان از راه عقل کیهانی (فلکی) منوّر شده است و درواقع عقل کیهانی به منزلهٔ عقل فعّال انسانی است. (که اسکندر افرودیسی گفته است). از این گذشته روشن شدن عقل انسان خود تبیین این واقعیت است که تصورات ما با موجودات منطبق‌اند، زیرا تصورات (مفاهیم) الهی مثل اعلای مفاهیمِ ذهنی انسان (و ریشهٔ آن‌ها) و صور موجود در اشیاء است.

این عقیدهٔ اشراقی یا فیض نه تنها با نوافلاطونی‌گری پیوند دارد بلکه با تصوّف یا عرفانِ شرقی نیز مربوط است. فارابی خودْ به مکتب یا (نحلهٔ عرفانی صوفیان) پیوند داشت، و فلسفهٔ او یک جهت‌گیری (جنبهٔ) دینی هم داشت. برترین شغل آدمی‌زاده معرفةالله است. و چون جریان عمومی عالم در حقیقت صدور از خدا و رجوع به او است انسان نیز که در فرآیند (جریان) فیض از خدا بوجود می‌آید و به توفیق او اشراق می‌یابد، همین‌طور می‌کوشد که به خدا برگردد و با او یکی شود.



بزرگ‌ترین فیلسوف مسلمان از گروه شرق اسلامی بدون هیچ تردید ابن‌سینا (۱۰۳۷-۹۸۰ م.) بود. و او پدیدآورندهٔ راستین یک نظام مَدرَسی در جهان اسلامی بود. وی پارسی تبار بود. نزدیک بخارا متولد شد، تحصیلات خود را به زبان عربی فراگرفت و غالب آثار خود را که بسیار متنوع بود به زبان عربی نگاشته است. به عنوان یک کودک پیش‌رس او به ترتیب قرآن، ادبیّات عرب، هندسه، فقه (قانون) و منطق را خواند. با پشت سر گذاشتن آموزگاران خود، پیش خود کلام، طبیعیّات، ریاضیّات و طب را خواند و در ۱۶ سالگی به عنوان پزشک به معالجه می‌پرداخت. وی پس از آن یک سال‌ونیم به مطالعهٔ فلسفه و منطق پرداخت ولی تنها وقتی که تصادفاً به شرحی از فارابی دست یافت توانست تا آنجایی که خشنود شود مابعدالطبیعه ارسطو را بفهمد چه او خود می‌گوید که آن متن را چهل بار خوانده بود بی‌آنکه آن‌را بفهمد. بقیهٔ زندگانی او نیز ناآرام و پر ماجرا بود چه او به عنوان وزیر در خدمت چندین سلطان طبابت می‌کرد. و در سفرهای خود نشیب و فرازهای زندگانی و مهربانی و بی‌مهری امیران را تجربه کرد. ولی همواره یک فیلسوف بود و بررسی‌ها و نویسندگی‌های خود را هر جا که بود دنبال می‌کرد حتّی در زندان و در پشت اسب (در سفرها). او در پنجاه‌وهفت سالگی (۵۷) بعد از انجام امور

عبادی، توبه کردن از گناهان، و بخشیدن اموال بسیار (خیرات بسیار) و آزاد ساختن بردگان درگذشت، در همدان. کتاب فلسفی عمدهٔ او شفا است که در قرونِ وسطیٰ به‌نام الکافی شناخته شده است. و منطق، طبیعیّات (از جمله علوم طبیعی)، ریاضیات، علم‌النفس، و مابعدالطبیعه را دربرمی‌گرفت. نجات مجموعه‌یی از نصوص (نصّ‌ها) است که از کتاب نخستین برگرفته شده و به شیوهٔ دیگری آرایش (تنظیم) شده است.

تقسیم ابن سینا از فلسفه در معنی وسیع به منطق یا مقدمهٔ فلسفه، حکمت نظری (طبیعیات، ریاضیّات و الهیّات) و حکمت عملی (اخلاق، تدبیر منزل، و سیاست مدینه) هیچ‌گونه ویژگی شایان ذکری ارائه نمی‌دهد. جز اینکه الهیّات به دو بخش: الهیّات عامّ (امور عامّه معادل با هستی‌شناسی یعنی علم وجود و الهیّات طبیعی) و الهیّات خاصّ (که مباحث اسلامی را شامل می‌گردد) تقسیم شده است. و اینْ الهیّاتِ اسلامی را از الهیّاتِ یونانی جدا می‌سازد. ولی الهیّاتِ او علی‌رغم اقتباساتی که هم از ارسطو و هم از نوافلاطونی‌گری کرده ویژگی‌هایی نیز از آنِ خود نشان می‌دهد، و آشکار می‌سازد که هر چند ابن‌سینا از فیلسوفان پیشین بسیار بهره گرفته نظام فلسفی خود را دقیقاً و مستقلاً پرداخته و آن‌را به نظامی با خصوصیت ویژه پیوند داده است. (ظاهراً مقصود دینِ اسلام بود.) برای مثال هر چند وی با ارسطو در نسبت دادنِ بحث وجود به‌عنوان وجودُ به مابعدالطبیعه موافق است اما ابن سینا تصویری غیر ارسطویی بکار می‌برد تا نشان بدهد که ذهن ضرورةً و بالذّات مفهوم وجود را درمی‌یابد. هرچند این مفهوم (برای ارسطو) معمولاً از راه تجربه به‌دست می‌آید. مردی را تصور کنید که ناگهان آفریده شده باشد و نتواند ببیند و بشنود و در هوا معلّق باشد و اندام‌هایش چنان قرار گرفته باشد که یکدیگر را لمس نتواند بکند، با فرض اینکه او نمی‌تواند حواس خود را بکار اندازد و مفهوم وجود را از طریق نور یا لمس (بینایی یا پساوایی) کسب کند، آیا قادر نخواهد بود که مفهومِ وجود را بپروراند؟ نه (چنین نیست) زیرا او از وجود خویش آگاه خواهد بود و آن‌را تأکید خواهد کرد بنابراین وی اگر هم نتواند که مفهومِ وجود را از راه تجربهٔ خارجی بدست آورد، دست‌کم خواهد توانست آن‌را از طریق خودآگاهی کسب کند.

در نظر ابن‌سینا مفهوم ضرورت یا وجوب نیز یک مفهوم اولی (بدائی) و مهم است، زیرا برای او همهٔ موجودات ضروری‌اند. با این‌همه باید میان دو نوع از ضرورت یا وجوب فرق قایل شد، یک شیء در عالم (شیء خاصّ) به خودیِ خود ضروری نیست

زیرا ماهیّت او بالذّات شامل وجودش نمی‌باشد. (یعنی ماهیتش عین وجودش نیست.) چنانکه بوجود می‌آید و از میان می‌رود. ولی بدین معنی ضروری است که وجودِ او به‌سبب فعل ضروری یک علّت خارجی تعیّن (تحقّق) یافته است. لذا یک موجودِ ممکن برای ابن‌سینا موجودی است که وجودِ او به ماهیّت خود او وابسته نیست. بلکه وابسته به فعلِ ضروريِ یک علّت خارجی است. چنین موجوداتی درواقع معلول‌اند و لذا ممکن‌اند، ولی با این همه فعلِ علّتْ متعیّن و تبعی است.

این (نکته‌ها) او را بدانجا می‌کشاند که استدلال کند که سلسلهٔ علل نمی‌تواند بی‌نهایت باشد زیرا در آن صورت دلیلی برای وجود چیزی باقی نخواهد ماند. و لذا باید یک علّتِ اولیٰ باشد که خودِ او معلول نباشد. این وجودِ غیرمعلول (وجود بالذّات) ماهیّت خود را نمی‌تواند از دیگری دریافت کند و نه وجودِ او بخشی از ماهیّت او را می‌تواند بسازد زیرا ترکیب شدن بعضی از اجزاء مستلزمِ وجودِ یک علّت وحدت‌بخشِ قبلی است بنابراین باید ماهیّت و عینیّت (وجود) در واجب‌الوجود عین هم یا یکسان باشند. این وجود واحدْ بالذات ضروری است در حالی‌که موجودات ممکن بالذات ضروری نیستند (واجب نیستند) بلکه وجوبشان یا ضرورتشان از طریق وجود دیگری است (وجود ذات باری تعالی)، لذا مفهوم وجود هر چند به وجود واجب و وجود ممکن هر دو اطلاق شده اما یک معنی ندارد. بنابراین آن‌ها انواع یک جنس نیستند بلکه وجود، تمام عیار، و دقیقاً و ابتداءً به وجودِ واجب تعلّق دارد در حالی‌که به موجود ممکن تنها به‌نحو ثانوی و قیاساً اسناد داده می‌شود.

فرق میان ممکن و واجب به‌طور تنگاتنگی با فرق میان قوه و فعل مربوط است. قوّه همان‌طور که ارسطو گفته است اصل تغییر است به دیگری به عنوانِ چیز دیگر. (یعنی در این عالمْ «اصلْ» تغییر است، و ساکن بالفعل است. آنچه بالقوه است از بالقوگی حرکت می‌کند تا چیز دیگر شود. آنچه فعلِ محض است چیزی برای شدن ندارد بنابراین ساکن است.) و این اصل ممکن است یا در فاعل باشد یا در قابل. (مقصود از فاعل، قوهٔ فعلیّه، و مقصود از قابل قوهٔ انفعالیّه است.) علاوه بر این مراتبی از قوه و فعل وجود دارد که در مرتبهٔ پایین یعنی قوهٔ صِرف و مادهٔ نخستین و همین‌طور مرتبهٔ والا یعنی فعلِ محض و وجود واجب در نوسان‌اند. هرچند ابن‌سینا صریحاً عبارت یا تعبیرِ فعل محض را بکار نمی‌برد. از این جایگاه ابن‌سینا پیش می‌رود تا نشان بدهد که خدا حقیقت، خیر، عشق و

حیات است. برای مثال وجودی که همواره در فعلیّت است و هیچ قوه و نقصانی در او نیست باید خیر مطلق باشد. و چون صفات الهی از لحاظ هستی‌شناسی غیرقابل تفکیک است خیر الهی نیز باید با عشقِ مطلق یکی باشد.

چون خدا خیر مطلق است از این‌روی به ذاتِ خویش می‌خواهد خیر خود را افاضه کند و آن‌را منتشر سازد و معنی این آن است که او بالذات (بالاضطرار) می‌آفریند، و چون خدا واجب بالذات است بنابراین همهٔ صفات او نیز باید بالذات باشد (یا ضروری باشد.) و لذا او فاعل بالاضطرار است. این امر به نوبه خود این نتیجه را پدید می‌آورد که آفرینش (عالم) از ازل بوده چه اگر خدا فاعل مضطر است (نه مختار) و ازلی است، آفرینش نیز باید قدیم باشد. علاوه بر این اگر خدا از راه ضرورتِ ذاتِ خویش می‌آفریند این نتیجه نیز برمی‌آید که در خلق (آفرینش) اراده آزادی وجود نداشته. بدین معنا که خدا نمی‌توانسته است به گونهٔ دیگری بیافریند یا اشیاء دیگری جز آنچه عملاً آفریده بیافریند. ولی خدا تنها می‌تواند بلاواسطه (بی‌درنگ) به‌وسیلهٔ وجودی مانند خود موجوداتِ دیگر را ایجاد کند. یعنی برای خدا ممتنع است که اجرام مادی را مستقیماً بیافریند. بنابراین منطقاً نخستین موجودی که از خدا صادر می‌شود عقل اوّل است. این عقل مخلوق است، بدین معنی که از خدا صادر شده است. لذا این عقل هستیِ خود را از دیگری دریافت می‌کند و از این طریق کثرت و دوگانگی آغاز می‌شود. در حالی‌که در وجودِ واحدْ کثرتی نیست در عقلِ اوّل دوگانگی ماهیّت و وجود پدید می‌آید زیرا وجود او از دیگری ریشه گرفته است و در عین حال یک دوگانگی در معرفت نیز پدید می‌آید، چه عقلِ اوّلْ، واحد یا خدا را به عنوان واجب می‌شناسد و خود را به عنوان ممکن. از این طریق ابن سینا عقولِ عَشَره را استنباط می‌کند. (عقولی که کثرت عظیم را نمایان می‌سازد.) و بدین ترتیب فاصلهٔ میانِ وحدتِ خالق (خدا) و کثرتِ خلق را حلّ می‌کند. عقل عاشر (عقل دهم) بخشندهٔ صور است، صوری که در مادهٔ نخستین منطبع شده یعنی ماده‌یی که قوهٔ صرف است و می‌تواند تکثر میان انواع مختلف را پدید آورد (یا بهتر بگوییم قوهٔ عاری از صورت است و لذا بدین معنی شرّ است.) و لذا می‌تواند تکثر میان انواع را نمایان سازد. عقول مفارق می‌توانند به اندازهٔ نزدیکی کم و بیش خود و بساطت کاهش‌پذیر خود در جریان صدور (فیض) از لحاظ نوع متفاوت باشند. ولی چون ماده منشأ تعیّن است، همان صورت معیّن (مادی) می‌تواند به صورت اعیان موجودات تکثر

پیدا کند هرچند مادهٔ نخستین باید نخست از حالتِ عَدَمِ تعیّن بِدَر آید و آمادهٔ پذیرفتن صورت نوعیه خود باشد. و این حالت از طریق پدید آمدن در صورت جسمانی و تأثیر علل خارجی است که ماده را برای پذیرفتن نوعی صورت ویژه آماده می‌سازد.

عقل عاشر (دهم) گذشته از صورت‌بخشی وظیفهٔ دیگری نیز انجام می‌دهد، زیرا این عقل در انسان کار عقل فعال را نیز انجام می‌دهد. ابن‌سینا در تحلیل تجرید به عقل انسانی چندان بها نمی‌دهد یعنی معتقد است که این عقل (عقل انسان) کار مهم تجرید یا انتزاع یا ادراک کلّی را با عقلانیّت صرف انجام نمی‌دهد زیرا معنی این سخن آن است که عقل از حالت بالقوه بودن به حالت بالفعل شدن یکسره به نیروی خود عبور می‌کند. در حالی‌که هیچ عاملی نمی‌تواند از قوهٔ منفعله به فعلیّت عبور کند یا بگذرد مگر بر اثر کار فاعلی خارج از خود یا همانند خود، لذا وی عقول فعّال و منفعل را از هم جدا می‌سازد. ولی عقل فعال را عقلی مفارق (جداگانه) و وحدت‌بخش می‌شمارد و این عقل است که عقلِ جزیی انسان را منوّر می‌سازد و یا فهم عقلانی یا تجریدی ذواتِ خارجی را به او اعطا می‌کند، و در اینجا است که ذوات یا کلّیّات پسینی (ماتأخر) باید از ذوات یا کلّیّاتِ پیشینی یا شیء بالذات ممتاز باشد.



نمایندهٔ عمدهٔ فلسفه در غربِ اسلامی یعنی اَنْدَلُس ابن‌رشد است:

ابن‌رشد[1] (۱۱۹۸-۱۱۲۶ م.) [قرطبه[2]، صقلیه، مراکش]. وی نمایندهٔ معرفت و ادب اسلامی در سدهٔ دوازدهم بود. و در طب، نجوم، سیاست و به‌ویژه فلسفه مهارت داشت. وی را بزرگ‌ترین شارح ارسطو نام داده‌اند؛ وی منطق و متافیزیک و علم‌النفس ارسطو را مورد بحث قرار داد. ابن‌رشد چند مقام مهم بدست آورد، و برای مدتی در صقلیه قاضی بود، و طبابت خلیفه را بعهده داشت. وی به‌سبب استقلال فکر با مخالفت معاصران روبه‌رو شد، ولیکن تعالیم وی پس از مرگش به‌سختی مورد توجه اصحاب مدرسه شد. همو در جواب غزالی، تهافت‌التهافت[3] را نوشت. به‌نظر ابن‌رشد مذهب به‌عنوان یک جهان‌بینی رمزی برای عامهٔ مردم است، ولیکن فیلسوف باید حقیقت عمیق‌تری را پژوهش کند. در همهٔ مردم یک عقل انسانی عمومی وجود دارد، که آن‌را ابن‌رشد عقل

---

1. Averroes (Ibn Ruschd). 2. Cordoba. 3. *Destruction of Destruction.*

فعال[1] می‌نامد. روح تنها زمانی باقی است که به عقل فعال کلی یا عقل قدسی[2] بپیوندد. ابن‌رشد میان اعتقاد به وحدت عقل از طریق استدلال، و عقیده به کثرت آن از راه ایمان فرق قائل بود. این قول، منشأ اشتباه پیروان او شد که می‌گفتند هر چه در فلسفه صحیح باشد، ممکن است در کلام و الهیات[3] خطا باشد، و بالعکس؛ و این مذهب کسانی است که گویند «حقیقت دو رو دارد[4]»؛ یا «حقیقت» امری مُضاعَف است.

1. Active Intellect. 2. Divine Reason. 3. Theology.

4. The Doctrine of the "twofold truth".

۷

فلسفهٔ قرون وسطایی

(دورهٔ دوم)

فلسفهٔ قرون وسطایی آن بخش از تفکر فلسفی غربی است که در طول قرونِ وُسطیٰ گسترش یافت، و تخمیناً از سدهٔ نهم تا سدهٔ پانزدهم را دربرمی‌گیرد. و می‌توان آن‌را به دو دوره تقسیم کرد:

پیش از سال ۱۲۰۰، و پس از سال ۱۲۰۰مـ.. این تقسیم در معنای وسیع خود سه گروه متفاوت ولی در عین حال مرتبط را دربرمی‌گیرد، که همه در اصل دینی بوده‌اند: مسلمان، یهودی، و مسیحی. دانشمندان بزرگ مسلمان و یهودی بیشتر در دورهٔ نخستین می‌زیستند. ولی تأثیر آن‌ها در تفکر غربی به‌طور نیرومند و دقیق در دورهٔ دوم محسوس افتاد.

به عبارت دیگر دوره‌های مهم فلسفه عبارتند از:

۱. قدیم.

۲. قرون وسطی (یا اسکولاستیک)

۳. رُنسانس (= باززایی)

۴. جدید.

□ □ □

فلسفهٔ اسکولاستیک (مدرسی)[1]

فلسفهٔ اسکولاستیک، اوّلاً به معنیِ فلسفه و کلامی است که در مدارسِ قرون وسطایی تعلیم می‌شد؛ ثانیاً به معنی فلسفه و کلامِ جدید است که با فلسفه و کلام قرونِ وسطایی مشابهت و پیوند دارد. اسکولاستی‌سیزم با موضوعات زیر سروکار داشته است:

۱. هرچند که فلسفه کارِ تنها عقل است، ولی باید با وحی و الهام مسیحی راهنمایی شود.

۲. فلسفه و کلام به‌طور متوازن و همآهنگ با هم پیوند دارند، و باید سُنّتِ یهود ـ مسیحی و همین‌طور فرهنگِ کلاسیکِ جهان قدیم (یونان) را منتقل سازند.

۳. فلسفه و کلام را به عنوانِ دو دانش می‌توان سازمان داده و همچون مباحث علمی (آکادمیک) تعلیم داد.

در داخل این چهارچوب کُلّی، تنوُّع و اختلافِ شایانِ توجُّهی وجود دارد. بنابراین، مواضع مُتنازَعٌ‌فیه شدیدی توسط فیلسوفان قرون وسطایی در پیکار بر سر عقاید کلّی وجود داشته. نظریهٔ معرفت طوماسِ قدیس ارسطویی است، و از آنِ بوناونچورِ قدّیس افلاطونی. بیشتر آثار باقی‌مانده اسکولاستیکِ قرون وسطایی یا شروحی است بر متون (برای نمونه بر روی آثار منطقی ارسطو، یا بر مأثوراتِ پیتر لمباردی) یا مدخل‌ها یا ترکیبی است از فلسفه و کلامِ مسیحی. اسکولاستیک‌های عمدهٔ قرون وسطی عبارت بودند از: آنسِلْمِ قِدّیس، بوناونچورِ قدّیس، دانْس اسکاتِس، و ویلیام آکِمی. اسکولاستی‌سیزم که با زوالِ دانشگاه‌های قرون وسطایی راه انحطاط می‌پیمود، طیّ عصر نوزایی (= رُنسانس) در اسپانیا توسط فرانسیسکو دوسوارِز، فرانسیسکو ویتوریا، دومی‌نیک سوتو، و کاجِتان احیاء شد. در قرن بیستم اسکولاستی‌سیزم عمدةً در دانشگاه‌های کاتولیک متداول است، و چهره‌های عمدهٔ آن ژاک ماری‌تین، واتین ژیلسون هستند.



ـ چون بحث علمی و فلسفی جدید مجال ظهور نداشت، لذا اهل بحث، بازارِ مناظراتِ لفظی و منطقی را گرم نگاه می‌داشتند و دلِ خود را به الفاظ خوش می‌کردند. موضوع مباحثات از این قبیل بود: آیا علم خدا افزایش‌پذیر است یا نه؟ آیا کبوتری که روح‌القدس به صورت او درآمد حیوان واقعی بود؟ اقنوم اول که نازاده است آیا این

---

1. Scholasticism.

خاصیت ذاتی اوست یا نه؟ حضرت عیسیٰ را چون به دار کشیدند دست و پا و پهلویش را مجروح کردند؟ ضرباتی که بر او وارد آمد آیا به ناسوتِ او خورد یا لاهوتش؟ فرشتگان پیش از خلقتِ آدم کجا منزل داشتند؟ حضرتِ آدم هنگام هبوط به چه قد و قامت بود؟ از همسرش جدا ماند یا نه؟ و اگر ماند چه مدّتی جُدا ماند؟ و چون باز به‌هم پیوستند به چه کاری می‌پرداختند؟ و نظایر این‌ها.

چون در در قرون وُسطی بحثِ علمی و فلسفی تقریباً یکسره منحصر بود به آنچه در مدارسِ دیر و کلیسا برگزار می‌شد، تعلیمات نیز به قیود همین مدارس مقیّد بود. اولیای دین مسیح، مدرسه را به زبان لاتین «اسکولا» می‌گفتند، از این روی کلیّهٔ علم و حکمت آن دوره را به اسکولا منسوب نموده‌اند.

علم و حکمت اسکولاستیک خصایصی داشته که هر گاه این کلمه گفته می‌شود آن ویژگی‌ها در نظر جلوه می‌کند. و مختصر آن به قرار زیر است:

۱. نخست اینکه، به‌طور کلّی تحقیقات فلسفی و پژوهش‌های علمی برای اثبات و تأییدِ اصولِ دین و استوار ساختن عقاید بود نه کشف حقایق؛ تا آنجا که اولیای دینِ مسیح به صراحت می‌گفتند: «ایمان بر عقل مقدم است» یعنی برای ایمان فهم لازم نیست، اوّل باید ایمان آورد سپس در صدد فهم برآمد، چه تا ایمان نباشد فهم حاصل نمی‌شود. بنابراین، اهتمام اهل تحقیق همه متوجه بود به اینکه عقل را خادم ایمان قرار دهند، و علم را با احکام دین سازگار نمایند، چه اصول دین که از جانبِ خداوند به انسان افاضه شده البته حقّ است، و عقل را نرسد که منکر آن شود؛

۲. دوم اینکه، استقلال و آزادیِ فکر و اندیشه در کار نبود. در آغاز امر اتّکای همه بر مندرجاتِ کتاب مقدّس و احکام و تعلیماتِ اولیای دین بود، و هر کس از آن تعلیمات بیرون می‌شد، گرفتار تکفیر و حبس و آزار می‌گردید؛ یا می‌بایست توبه و استغفار کند و آنچه را گفته و نوشته انکار نماید، و کسانی که به‌واسطهٔ تخطّی از احکام اولیاءِ دین گرفتار عقوبت گردیده، یا به قتل رسیده و یا زنده زنده در آتش سوخته‌اند بسیارند، و همچنین مکرّر اتفاق افتاده که کُتُب و رسایل را به‌واسطهٔ مخالفت با اصول دین سوزانیده‌اند. لذا افکار جدید ظاهر نمی‌ساختند و اصول و حقایق تازه نمی‌جستند. تنها تعلیماتِ دانشمندانِ گذشته را مسلّم دانسته مآخذ می‌گرفتند و همواره موضوع بحث

قرار می‌دادند.[۱]

در تکمیل مطالب گذشته گوییم:

در دورهٔ رنسانس (= باززایی) نهضتی دینی پدید آمد که به «پروتستانیزم» موسوم است. این نهضت به شدّت با مذهب کاتولیک مخالفت داشت و مرجعیّت کلیسا و ارسطو را انکار می‌کرد. اساس آیین پروتستان این است که فردِ مسیحی فقط در مقابلِ خدا مسؤول است نه در برابر کلیسا؛ و کتاب مقدّس را نیز بر همین اساس تفسیر می‌کنند، و بنابراین نَظَریاتِ کلیسا و احکام پدرانِ مسیحی را دربارهٔ اعمال مسیحیان بی‌اعتبار می‌شمارند. این عقیده بَعدها، یعنی در عصر روشنگری ــ سدهٔ هجدهم ــ به نحوی به مذهب «دئیزم» یا «خداشناسی طبعی» و ظهور آن یاری داد.

در ردّ مرجعیّت ارسطو اوّل از همه مارتین لوتر جسارت نشان داد، و از سخنان معروف او این است که می‌گفت: «ارسطو همان دلقکی بود که کلیسا را به بیراهه کشانید.»

در هر صورت، در این دوره، تسلط کلیسا هیچوقت کامل نبود. همواره بدعت‌هایی پدید می‌آمد. در سدهٔ چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم مردان برجسته‌یی بودند که با سنت طماس در اینکه عقل بر اراده رجحان دارد موافق نبودند. نظر اصحاب تسمیه[۲] نیز نیرو گرفته بود.

در میان متفکران یهودی اشخاصی فکر سنتی را انتقاد می‌کردند. مکتب عرفان و تنی چند از پیروان آن با مذهب اصالت عقل میانهٔ خوبی نداشتند و بر ضد آن به مخالفت برخاسته بودند. این اندیشه قوت گرفته بود که باید کتب مقدس مسیحیان به زبان‌های بومی ترجمه گردد و مستقیماً در دسترس عامهٔ مردم قرار گیرد. توجه آگاهانه‌یی به برخی از مکالمات انسانی[۳] افلاطون پیدا شده بود، و برخی از دانشمندان مکالماتی نظیر فدروس[۴] و ضیافت[۵] را بر تیمائوس[۶] که در تمام قرون وسطی بر افکار تسلط داشت، برتر می‌شمردند. همچنین می‌خواستند ارسطو را برایِ خاطر خودش، و نه برایِ اینکه مأخذ مورد استعمال عقاید کلیسایی است، بشناسند. ماکیاولی[۷] اظهار می‌داشت که حقوق دولت، به‌عنوان یک سازمان، از کلیسا جدا است، و لوتر[۸] برخی از مراجع قدرت کلیسا را

---

۱. چنانکه در اشاره به ارسطو می‌گفتند: استاد چنین گفته است (Master says so!).

2. Nominalism.
3. Humane Dialogues.
4. *Phaedrus.*
5. *Symposium.*
6. Timaeus.
7. Machiavelli.
8. Luther.

به‌مبارزه و معارضه طلبید تا حقانیت برخی از اعمال خود، نظیر بخشش گناهان و فروختن اراضی در بهشت و غیره، را با دلیل اثبات کنند.

توجه به علوم طبیعی نیز نیرو یافته بود و نظریهٔ کوپرنیک[1] در نجوم سخت مؤثر افتاده بود. در سیاست نیز مخالفت با قدرت چند تن سلطان مستقل و خودکامه آغاز جلوه‌گری می‌کرد.

آنسِلم[2] (۱۱۰۹ ـ۱۰۳۳ مـ.) یکی از نامدارترین فیلسوفان قرون وسطی آنسلم بود. شهرت عمدهٔ او به سبب بحثی است که در اثبات وجود خدا کرده است. اوگوستین، که نویسندهٔ موردپسند آنسلم بود، خدا را به‌عنوان ذات متعال، به‌وسیلهٔ واژه‌هایی بیان کرده بود که در نهایت به نامتناهی می‌رسید. ولی هنوز جای این سؤال باقی بود که یک چنین واژه‌یی آیا یک صورت ذهنی[3] است یا موجودی واقعی[4] است که این واژهٔ بی‌نهایت مطابق با آن است. آنسلم در پروسلوگیوم[5] استدلال می‌کند که بنابراین تعریف، موجودی که بزرگ‌تر از او نتوان اندیشید باید وجود داشته باشد، زیرا یک صورت نامتعیّن بزرگ‌تر از یک صورت متعیّن است. این استدلال را برهان وجودی[6] برای هستی خدا نام گذاشته‌اند. این استدلال به‌وسیلهٔ راهبی گانیلون[7] نام از معاصران خود آنسلم مورد انتقاد قرار گرفته است، و پس از آن به‌وسیلهٔ متفکرانی چون سنت طوماس و کانت نیز دنبال شده است، زیرا یک تعریف از لحاظ منطقی، لزوماً مصداق «وجودی»[8] ندارد. همین مطلب، بعدها به‌وسیلهٔ دیگران از نو مورد بحث قرار گرفته است.

دربارهٔ نظریهٔ معرفت، آنسلم را واقع‌گرای[9] نامیده‌اند؛ زیرا به نظر وی یک صورت کلّی[10] در ذهنِ آدمی‌زاده اشعار به چیزی کلی دارد که فراتر از ذهن آدمی‌زاده است و همان اندازه واقعیت دارد که یک چیز معین. یک چنین تصوری، صرفاً تحریک[11] صورت، یا صرفاً نامی نیست که برای نامیدن چیزی بکار می‌رود.

آنسلم معتقد بود که وحی یا الهام پایهٔ عقل است و شخص باید معتقدات کلیسایی را

1.
2. Anselm.
3. Idea.
4. Real.
5. *Proslogium*.
6. Ontological Argument.
7. Ganilon.
8. "Existential".
9. Realist.
10. A general Idea.
11. Impulse.

پیش از آنکه در باب آن‌ها استدلالی بکند بپذیرد. این عقیده، ایمان را مقدم بر استدلال برهان قرار می‌دهد. رسالهٔ او در حقیقت[1]، ظاهراً نخستین کتابی است که در طی سده‌ها این مسأله را مورد بحث قرار می‌دهد، چه اعتقاد عمومی مبنی بر اینکه کلیسا حقیقت را دربردارد، بررسی این مسأله را ظاهراً غیرلازم جلوه می‌داد. با تقدم بخشیدن به ایمان، آنسلم به عقل صرف قدرت بی‌پایانی از استدلال حواله می‌کند، چنانکه در برهان وجودی مشاهده کردیم. وقتی امور ایمانی پذیرفته آمد، آنگاه است که می‌توان آن‌ها را با منطق تنها ثابت کرد. ازاین‌روی، با اتکاء به همین اصل وی کوشید که مفاهیم همه‌دانی خدا، تثلیث، تجسم، و آزادی ارادهٔ انسان را معقول جلوه دهد زیرا بر این عقیده بود که آزادی برای موجودِ عاقِل امری بیگانه و خارجی نیست.

اهمیّت آنسلم در تاریخ فلسفه مربوط به این است که دلایلی را در اثبات ذات باری آورده است که بدین قرار است:

۱. برهان کیهانی (جهانی)

۲. برهان حرکت، که طوماس آکوئینی آن را بسط داده است.

۳. برهانِ وجودی: بیان این برهان اجمالاً این است که: همه‌کس حتی شخص ساده‌دل تصوری از ذاتی دارد که از آن بزرگ‌تر ذاتی نباشد. چنین ذاتی البته وجود هم دارد زیراکه اگر وجود نداشته باشد. بزرگ‌ترین ذاتی که وجودش را تصورّ توان کرد البته از او بزرگ‌تر است، و این خُلف است، پس یقیناً ذاتی هست که هم در تصوُّر و هم در تعیّن یعنی عالم خارج بزرگ‌ترین ذات باشد و او «خدا» است.[2]

۴. برهانِ نظم، که طوماس آکوئینی آن را نیز بسط داده است.

۵. برهانِ عقل: «جهان عاقلانه[3] است، بنابراین باید کارِ خِرَدمندی باشد».

جان دُنز اسکاتِس[4] (۱۳۰۸ـ حدود ۱۲۶۵ مـ.) متکلّم قرون وسطایی، که غالباً او را «دکتورِ نکته‌سنج»[5] خوانده‌اند. وی در اسکاتلند از مادر زاد، و در گسترش یافتن تفکُّرِ

---

1. *On Truth.*

۲. کاپلستون.

3. Intelligible.

4. John Duns Scotus.

5. Doctor Sublilis ("The Subtle Doctor").

غربی چهرهٔ مهمی بوده است، چه نوشته‌های فلسفی و کلامی او در دانشگاه‌های اروپا تا دورهٔ رنسانس به صورتِ گسترده‌یی مطالعه می‌شد.

بنابر مرسوم، اسکاتس پس از ورود به فرقهٔ فرانسیسکن‌ها (فرایرزمانیر)[1] به سال ۱۲۹۳ در پاریس به مطالعه پرداخت. در سال ۱۲۹۶ به آکسفورد رفت. و در آنجا در باب سخنانِ پیتر لمباردی خطابه‌هایی ایراد کرد. در سال ۱۳۰۲ میلادی به پاریس بازگشت، ولی اندکی بعد توسُّطِ شاه فیلیپ عادل[2] تبعید گشت، زیرا از حزبِ پاپی[3] طرفداری کرده بود. شش سال آخر عمر خود را در آکسفورد، پاریس، و کلنی تعلیم می‌داد، و سرانجام در همین شهر درگذشت.

هر چند فلسفهٔ او را غالباً بسیار پیچیده قلمداد می‌کنند، ولی بسیاری از نویسندگان برجسته در سطوح مختلف و در زمینه‌های متفاوت همچون شاعر یسوعی پدر ژِرار منلی هاپکینز[4] و فیلسوف اصالت وجودیِ آلمان مارتین هایدگر آن‌را از لحاظِ بصیرت‌ها[5] و اصالتش ستوده‌اند.

دیگران در اسکاتس پدیدارشناسی معاصر را پیش‌بینی کرده‌اند که توسط ادموند هوسّرل گسترش یافت.

بر اساس سنت افلاطونی، اسکاتس عقیده داشت که وضعِ فعلی عقل انسانی که با جسم اتحاد یافته وضعی غیرطبیعی است و احتمالاً نتیجهٔ گناه است. موضوع نخستین عقلِ ما وجود است. و ازاین‌روی، میل و علاقه به شناخت خدا به عنوانِ علّت همهٔ وجود، برایِ عقلِ انسانی اساس است. ولی عقل بر پایهٔ مزاج و سرشت خویش هیچ‌گونه معرفت پیشینی از آنِ خود ندارد. همهٔ معرفتِ آدمی باید از احساس[6] برآید؛ لذا در این جهان عقل تنها قدرت شناختِ خدا را از آنجا که او خود را در مخلوقات[7] خویش متجلّی ساخته تواند داشت.

اسکاتس معتقد بود که بدونِ مفهومی از وجود که خدا و مخلوقات او را به‌هم متحد می‌سازد، هیچ‌گونه معرفتی از وجود ممکن نیست. در غیر این صورت هر استدلالی از

---

1. Franciscan Order of Friars Minor.
2. King Philip, the Fair.
3. Papal Party.
4. Father Gerard Manly Hapkins.
5. Insights.
6. Sensation.
7. Creatures.

مخلوقات به وجودِ خدا، سفسطهٔ ابهام[1] را پدید می‌آورد. وی اصرار می‌ورزید که ممکن است از وجود تصوری ساخت که قابل اطلاق بر وجود مطلق و وجود مقیّد هر دو باشد، بی‌آنکه ضرورةً اشاره (رفرانس) به یکی از آن دو باشد.

اسکاتس، در اخلاق به اَوْلَویت ارادهٔ الهی بیشتر از معاصران قرون وسطایی خود تأکید داشت. قاعده و امر همان امری است که اراده و مشیّت خدا بر آن قرار گیرد. یعنی هر امری که مشیّت الهی بر آن تعلّق گیرد حقّ است و خیر است[2] نه اینکه چون حق و نیکو است مشیّت بر آن قرار می‌گیرد.[3] به نظر اسکاتس، تنها احکامی که مربوط به احترام به خداست مطلقاً ضروری است. زیرا تنها آن‌ها هستند که از عبودیّت و کهتریِ[4] طبیعی انسان نسبت به خدا ظاهر می‌گردد. قوانین و حدود دیگری که در اَحکام عشره[5] بیان شده مبتنی بر نظم باطنیِ اشیاء نیست، بلکه بیشتر بر پایهٔ مشیّتِ مرموزِ الهی است.

اسکاتس در اینجا، با طوماسِ آکوینی مخالفت می‌ورزد. چه وی می‌گفت «فلسفه، خادمِ دیانت است»، اسکاتس می‌گوید که: فلسفه خادمِ دیانت نیست بلکه دیانت باید تابع تعقّل باشد و احکامِ عقل معتبرتر از ظاهر عبارتِ تورات و انجیل است. از طرفی، بسیاری از مسایل الهیّات نیز به بُرهان درنمی‌آید. و بنابراین حکمتِ الهی علم نیست و در آن مسایل چاره‌یی جز توسّل به ایمان نداریم. به همین دلیل اخلاق اسکاتسی را غالباً اراده انگارانه[6] خوانده‌اند.

بسیاری از نوشته‌های کلامی او، که بر آزادی مطلق ارادهٔ خدا و محبت بی‌پایانِ او نسبت به انسان تأکید می‌نهد، طبیعتی بسیار نیرومند و شخصی دارد.

باید دانست که فهم اندیشه‌های اسکاتس عمدةً از این جهت دشوار بود که در طول چندین قرن، دو کتاب تئورِماتا[7] و گراماتیکا اسپکیولاتیو[8] را به وی نسبت می‌دادند، که مندرجات این دو کتاب با همدیگر و نیز با کتاب مشهور او شرح سخنان پیتر لمباردی به‌شدت ناسازگار و گاهی یکسره متناقض می‌نمود. امروزه تقریباً به طور قطع انتسابِ دو کتابِ اول به او مردود شده است، و لذا فهم اندیشه‌های او بر اساس شروح سخنان پیتر

---

1. The Fallacy of equivocation.

۲. شبیه به عقیدهٔ اشاعره است.

۳. مانندِ عقیدهٔ معتزله.

4. Inferiority.

5. *Decalogue*.

6. Voluntaristic.

7. *Theoremata*.

8. *Grammatica Speculativa*.

لمباردی نسبةً آسان گشته است.

شکّی نمی‌توان کرد که اسکاتس خود متفکّری عمیق و توانا بوده، ولی بعدها در دست پیروان ضعیف و سطحی، صورت‌گرایی[1] او به صورتِ لفّاظی بی‌پایان و انحطاط یافته‌یی درآمد که به فروریختن تفکُّر مَدرْسَی کمکِ بسیاری کرد. در سیاست نیز رأی او این بود که حکومت ناشی از توافق عامّهٔ مردم است؛ و نیز این ادّعا را که مالکیّت فردی را ناموس یا قانون طبیعت تجویز کرده است منکر بود. و شاید علّت مخالفتِ شاه فیلیپ عادل با وی نیز همین عقاید سیاسی او بوده است.[2]

لوی بن جرسن[3] (۱۳۴۴-۱۲۸۸ مـ.) [بَگْنُلْس[4]، آوینون، اورانژ[5]]. لوی یک فیلسوف یهودی است، و از شارحان نامبردار تصانیف ابن‌رشد بشمار می‌رود. وی همچنین مؤلف **نبرد پروردگار**[6] است که شامل خلاصهٔ نجوم اسلامی است. وی اندیشهٔ توفیق عقاید[7] ارسطوییان و مذهب اصیل یهود را انتقاد کرد. و شرحی بر پنتاتوک (پنج کتاب نخستین تورات) نگاشت. لوی خردمندی یا عقلانی بودن را شرط بقاء می‌دانست، و تعلیم می‌داد که علم خدا کلی است نه جزیی.

جانِ جاندونی[8] (حدود - ؟ ۱۳۰۰ مـ.) [پاریس]. جان از دانشگاه پاریس فارغ‌التحصیل شد، و در فلسفه و کلام، و سیاست تبحری بسزا کسب کرد. وی همچنین در نوشتن مدافع صلح (۱۳۲۴) با مارسیلیوس همکاری داشته است، که برضد پاپ جان بیست‌ودوم نوشته شده است. به‌سبب همین کار نویسندگان مذکور محکوم شدند. آثاری

---

1. Formalism.

۲. برای اطلاع بیشتر، ←
ــ دایرةالمعارف فارسی، ۱/۹۵۰.
ــ دایرةالمعارف مختصر فلسفه و فلاسفه، ۳۶۱ - ۳۶۰، لندن.
ــ دایرةالمعارف بین‌الملل، ۱۱۸ - ۹/۱۱۷.
ــ کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۱۸۲ - ۱۸۰ / ۳، نیویورک، لندن.

3. Levi ben Gerson.
4. Bagnols.
5. Orange.
6. War of the Lord.
7. Syncretism (= سازش‌گرایی)
8. John of Jandun.

که به جان نسبت داده‌اند شامل شروحی است که بر کتب ارسطو نوشت، و شروحی که بر فتاوی[1] پیتر لمباردی و مسائل[2] نگاشت. وی عقاید ابن‌رشد را در مورد ماهیت عالم می‌پسندید، و بر این عقیده بود که: حقیقت، دو رو و دو جنبه دارد، مثلاً قدم عالم را در فلسفه، و خلقت عالم را در کلام هر دو صحیح می‌دانست. وی همچنین مانند ابن‌رشد اظهار داشت که: فقط یک عقل کلی[3] وجود دارد که همهٔ اذهان را شامل می‌گردد نه روح فردی باقی است، و نه انسان مختار آفریده شده است. به‌نظر جان مقام ابن‌رشد از طوماس آکوینی برتر است.

ویلیامِ آکِمی[4] (۱۳۴۹ ـ ۱۲۸۰م.) آکِم را نخستین مدافع مذهب اصالت تسمیه شمرده‌اند. لیکن مذهب تسمیه آکِم صورتِ حادّ و افراطیِ مذهب تسمیه نیست، بلکه صورتی از مذهب واژه‌انگاریِ[5] [کلیّات] است که آن‌را از صُوَرِ مختلف مذهب اصالت مفهوم[6] می‌توان شمرد. به نظر وی «کلّی» قصدِ ذهن ماست؛ و نیز موضوعات علم بیشتر نسبت‌های اشیاء و امور با هم است تا خود اشیاء و امور. تنها «اصطلاح» یا لفظ که در ذهن موجود است کلیّت دارد. معرفت اشیاء فردی باید شهودی باشد، و در فهم اشیاء، شخص نباید مفاهیمی افزون بر ضرورت بکار ببرد. این است اصطلاح «تیغ آکِم»[7]، که در فلسفه شهرتی یافته و امور یا مفاهیم زاید را قطع می‌کند. محدودیّت عقل انسان ویلیام را بر آن داشت که اظهار بدارد که براهین هستی خدا قانع‌کننده نیست و نمی‌توان استدلال کرد که اصول اخلاقی همواره ضرورت دارند. ازاین‌روی، هر دو باید تابع و موضوع ایمان باشد. نتایجی که دیگران بعداً از فلسفه او بیرون کشیدند از بیان او سخت فراتر رفت. ویلیام همواره با پاپ جان بیست‌ودوم در نزاع بود، و رسالات زیادی دربارهٔ مخالفت با قدرت دنیاوی پاپ نگاشت. از میان تصانیف وی: تفسیری بر کتب پنج‌گانه[8] اهمیّت زیاد دارد.

---

1. *Sentences.*
2. *Questions.*
3. Universal Intellect.
4. William of Occam.
5. Terminism.
6. Conceptualism (= مفهوم انگاری)
7. "Occam's Razor".
8. *Pentateuch* (Tiook)= اسفار خمسهٔ موسیٰ

آکِم، اصلِ اقتصاد[1] یا خِسَّت را که عموماً به «تیغِ آکمی» مشهور است تعمیم بخشید. این اصل مدّعی است که یک تبیین علمی باید جز اجزاء و عناصر کاملاً ضروری برایِ بیانِ خود چیزی دربرنداشته باشد. وی که پیشگام‌ترین نام‌گرای سدهٔ چهاردهم بود می‌گفت که کلیات، یا مفاهیمی که گروه‌هایی از افراد یا اجزاء را توصیف می‌کنند، واقعیّت عینی یا خارجی ندارند، بلکه تنها نام‌هایی هستند که در ذهن وجود دارند. وی این نظر دُنس اسکاتس را بسط داد که «اگر خدا چیزی را اراده می‌کند برای این نیست که آن چیز، خوب (خیر) است، بلکه آن چیز خوب است برایِ اینکه خدا آن را اراده می‌کند.» پیروان او[2] معتقد بودند که وجود خدا و بقای روح از لحاظ فلسفی قابل اثبات نیست، و باید بر پایهٔ ایمان پذیرفته شود.[3] آکِم را معمولاً پیشگام مارتین لوتر و پدید آورندهٔ شکّ کلامی[4] بشمار می‌آورند.

طوماس آکوئینی[5] **(۱۲۲۵-۱۲۷۴ م.)** آکوئینی (اهل آکونیو، شهری در ایتالیا) بزرگ‌ترین فیلسوف و متکلّم تمام تاریخ مسیحیّت است. طوماس از چند نظر متنفذترین چهرهٔ سدهٔ سیزدهم میلادی و معروف به «حکیم آسمانی» است. وی از خانواده‌یی بزرگ و مرفّه بود و اندامی درشت داشت. پدر ومادرش او را برای کار قضا تربیت می‌کردند ولی او برخلاف میلِ خانوادهٔ خود به فرقهٔ دُمِنیکن‌ها[6] پیوست. او را در قصر پدرش حبس کردند و زنی ماهرو به فریفتنش گماشتند. اما او آن شوخِ عیّار را با هیمهٔ نیم‌سوخته‌یی از پیش خود رمانید و خود را به صومعه رسانید.

---

1. Parsimony.

۲. ژان بوریدان (وفات، ۱۳۶۰ م.) از پیروان ویلیام آکِمی بود. وی فیلسوف مدرسیِ فرانسوی و در سال‌های ۱۳۲۷ و ۱۳۴۰ سرپرستِ دانشگاه پاریس شد. وی عقیده داشت که انسان در مواجهه با دو خط مشیْ آن‌را برمی‌گزیند که به نظر وی برای او متضمّن خیر برتر است، ولی قادر است که اختیار خود را معلّق ساخته، به‌جای عَمَل به نظر و تأمّل بپردازد. مثالِ معروف به «خرِ بوریدان» که بدو منسوب است، هرچند که از او نمی‌دانند از همین بیان او ریشه گرفته است. و آن داستان الاغ گرسنه‌یی است که به یک فاصله از دو دسته یونجه قرار دارد، و چون قادر نیست به این‌که یکی از آن دو را به قطعیّت اختیار کند، سرانجام از گرسنگی می‌میرد.

۳. این عقیده تقریباً مانند عقیدهٔ غزّالی می‌باشد. ← دایرةالمعارف بین‌الملل، ۱۳/۳۴۲.

4. Theological Skepticism.　5. Thomas Aquinas.　6. Dominican.

در ناپل تحصیل کرد، و بعد از آن از آلبرت کبیر در کلنی و پاریس تعلیم گرفت. به علّت طبیعتِ آرامی که داشت، از سوی دانشجویان و همهٔ همدرسانش مورد تحقیر قرار می‌گرفت و به سبب اینکه غالباً خاموش و متفکّر بود، او را «گاو زبان بسته» لقب دادند (اشاره به بزرگی و درشتی هیأت او است)، اما استاد که به قریحه و استعداد او برخورده بود، او را با احترام و بزرگواری می‌پذیرفت و ستارهٔ بلندی را در پیشانی او تابان می‌دید و می‌گفت: «نعرهٔ این گاو جهانیان را به شگفتی خواهد انداخت!»

از میان آثار او کتاب‌هایی که شامل شروحی بر ارسطو، عهدین و رسالات بوئتیوس[1] کتب فتاوی و غیره است، اهمیت دارد، ولیکن مهم‌تر از همه: تلخیصِ تناقُضاتِ مشرکان[2] و تلخیص الهیّات مسیحی[3] است. مقصود از نوشتن کتاب اول جواب دادن به درخواست کشیشان اسپانیایی بود تا آن کتاب را در مناظرات خود با مسلمانان اسپانیا مورد استفاده قرار دهد[4]؛ و مقصود از نگارش کتاب دوم این بود که مسیحیان را به زبان ساده با خلاصهٔ تعالیم مسیح و اصول عقاید مسیحیان آشنا سازد.

طوماس برخلاف اوگوستین که مذهب افلاطونی داشت، فلسفهٔ ارسطو را اهمیّت بیشتری بخشید و با این کار حکمت مشّایی را به استخدام مسیحیّت درآورد. از کارهای ارزندهٔ وی این بود که مترجم فنلاندی قرن سیزدهم یعنی ویلیام مُوئِربِکی[5] را برای ترجمهٔ مجدّد آثار یونانی به لاتین تشویق کرد، و به او امکانات فراوانی بخشید که به یونان برود و متون اولیه و آثار ارسطو را بیابد و به لاتین برگرداند و آن‌ها را دقیق‌تر از آنچه مسلمانان ترجمه کرده بودند، ترجمه کند.

دربارهٔ نظریهٔ معرفتِ طوماس، نکتهٔ اصلی این است که معرفت: دارای مراتبی است، به‌ویژه دو مرتبهٔ مهم. یکی آنکه در حقایق طبیعت بحث می‌کند، و عقل صالح است که دربارهٔ آن‌ها بحث کند و نظر بدهد، دوم آنکه از حقایقی که ماوراء طبیعت است بحث می‌کند و آن چیزی است که باید از عالم بالا بر ما الهام شود، و آن عبارت از رموز و اسرارِ مذهب مسیح است. هیچیک از این دو مخالف هم نیستند، جز اینکه وقتی عقل به محدودیت‌های خود اقرار می‌دهد، ایمان پای درمی‌نهد.

---

1. Treatises of Boethius.
2. *Summa Contra Gentiles* (= A Summary against the Gentiles).
3. *Summa Theologiae* (= A Summary of Theology).
4. *Ency, International*, I, 500-501.
5. Willam of Moerbeke.

بنابر نوشته‌های طوماس آکوینی، جریان استدلال اساساً استقرایی[1] است. و آن با دانسته‌هایی که به‌وسیلهٔ حسّ فراهم می‌آید، در ذهن ایجاد می‌گردد، و همه تعمیم[2]های بزرگ در علم و فلسفه از همین راه به‌دست می‌آید: فلسفه، معرفت اشیاء غایی[3] است از راه عقل. کلام (یا الهیات) دو بخش دارد: ۱ـ طبیعی[4] که به‌وسیلهٔ عقل شناخت آن ممکن است و ۲ـ الهامی[5] که تنها به‌وسیلهٔ ایمان حاصل می‌شود و آن برتر از دلیل عقل است. کلیّات، پیش از اشیاء در ذهن خدا بوجود آمده و در اشیاء در جهان طبیعی موجود است، و پس از اشیاء در ذهن انسان موجود خواهد بود. معرفت وقتی به‌دست می‌آید که تصورات انسان متناسب با اعیان خارجی[6] باشد، چنانکه نقشی که بر روی موم صورت گرفته متناسب با چیزی است که بر روی آن اثر گذاشته است.

انسان موجودی است که مرکب از روح و جسم است: این دو، در اصل یکی بیش نیستند، چنانکه صورت و ماده در شیء واقعی یکی بیش نیست. طوماس با عقیدهٔ ارسطو موافق بود که روح، صورت جسم است و بدون آن ناقص است. به نظر طوماس با مرگ جسم روح باقی می‌ماند ولیکن در یک حال ناقص تا وقتی که رستاخیز[7] فرا رسد و در آن دوباره به جسم بپیوندد. روح، اساسِ حیات است و برای انجامِ کارهای خود قُوَیٰ و عوامل گوناگون دارد که عبارت است از: محرکه[8]، مُنمیه[9]، حساسه[10]، شهویه[11]. و عقل، موجودی غیرمادی و غیر فانی است. چون جریان معرفت، استقراریی است، ازاین رو هیچ چیز در عقل نیست، مگر اینکه نخست در حس حاضر شده باشد.

طوماس مدعی است که در مابعدالطبیعه مهم‌ترین تصور کلّی وجود است، که از خدا که برترین صور است آغاز می‌کرد، و به ماده می‌رسد که پست‌ترین آن‌ها است. همچنین وجود، شامل فعل و قوه می‌شود، و نیز علل اربعهٔ ارسطوییان را دربرمی‌گیرد که به ترتیب عبارتند از: مادی، صوری، فاعلی، غایی. او فکر می‌کرد که تجسم ماده و مقدار آن مایهٔ اختلاف یک فرد از افراد دیگر است. جهان از عدم، و در زمان و مکان آفریده شده است با این همه، در برخی مواضع با نظر ارسطو در مورد ابدیّت[12] عالم موافق است.

---

1. Inductive.
2. Generalizations.
3. Ultimate Things.
4. Natural.
5. Rerealed.
6. Objects.
7. Resurection.
8. Locomotive.
9. Nutritive (= غاذیه)
10. Sensitive.
11. Appetitive.
12. Eternity.

وجود ذات باری را می‌توان از راه تصور محرک اوّل[1]، علّت اولیٰ[2]، ذات واجب[3]، و کمالِ مطلق[4] اثبات کرد. استدلالِ عُمدهٔ طوماس در اثباتِ ذاتِ واجب «برهانِ حرکت» نام دارد و خلاصهٔ آن این است که: «هر چیزی که حرکت می‌کند به وسیلهٔ چیز دیگری حرکت می‌کند؛ و این برای حَواسّ آشکار است که چیزی مثلاً خورشید، در حرکت است. بنابراین، خورشید به وسیلهٔ چیز دیگری حرکت می‌کند که آن‌را در حرکت آورده است. حال آنچه آن‌را حرکت می‌دهد یا خود متحرّک است یا نیست: اگر متحرّک نیست، ثابت می‌شود که ما باید یک محرّکِ غیرمتحرک فرض کنیم، و ما این را خدا می‌نامیم. اما اگر آن خود متحرّک باشد، باید به وسیلهٔ محرک دیگری به حرکت آمده باشد، و در این صورت نیز یا باید تا بی‌نهایت ادامه دهیم، یا باید به محرکِ نامتحرّکی برسیم. امّا ممکن نیست تا بی‌نهایت ادامه دهیم، بنابراین، ضرورت دارد که یک محرّک نامتحرّک را مسلّم فرض کنیم».[5] طوماس برهانِ وجودیِ آنسلم را رد کرد، بااین همه، تأکید داشت که وجود، در تحلیل نهایی، خود از تصورِ ذات باری برمی‌آید.

خیر مطلق، سعادت است که از معرفت و عشق به ذات باری برمی‌آید. طوماس می‌گفت که: این امر ممکن است از همین دنیا آغاز شود، ولی البته اینجا کامل نیست؛ فضیلت[6] این زندگی را که گفتیم، تأیید می‌کند و راه راست را نشان می‌دهد، و باید بیشتر به صورت فضایل الهی جلوه‌گر شود، که عبارت است از: ایمان[7]، توکّل و نیکوکاری.[8] ولیکن فضایل اصلی: عفّت[9]، شجاعت[10]، حکمت[11] و عدالت[12] است.

سلامت، ثروت[13] و دوستان، مهم‌ترین وسایل برای شادمانی و سعادت بشمار می‌روند. چون انسان، طبیعةً، حیوانی اجتماعی است، به ناچار در گروه‌های اجتماعی زندگانی می‌کند.

---

1. Original Mover.
2. First Cause.
3. Necessary Being.
4. Highest Perfection.
5. وایتلی. سی.اچ، تمهیدی‌برمابعدالطبیعه، ۱۱۵؛ طوماس، تلخیصِ تناقضاتِ مشرکان، فصلِ ۱۳. ← نظامی:

از آن چرخه که گرداند زنِ پیر   قیاسِ چرخِ گردنده همی‌گیر
بلی، در طبعِ هر دانندهٔی هست   که با گردنده گردانندهٔی هست!

6. Virtue.
7. Faith.
8. Hope, and Charity.
9. Prudence.
10. Courage.
11. Temperance.
12. Justice.
13. Possessions.

قوانین لازم برای زندگی باید تحت نظارت دولت تدوین و وضع گردد، و منظور از این کار حمایت از شرایطی است که سلامت انسان به اعلیٰ درجه تأمین گردد.

او می‌گفت: خواست‌ها و اراده‌های مردم، تمایل به ستمگری و حکومت جابرانه[1] را از میان می‌برد و خنثی می‌سازد. به نظر وی بهترین طرز حکومت، حکومت سلطنتی است[2]، که «مطابقِ طبایعِ مردم است» و مقاصد صحیح هیأت دولت را نیز برمی‌آورد، که شامل تعلیم و تربیت شهروندان و حمایت از آزادیِ تجارت و غیره می‌باشد. طوماس برای تأیید عقاید و افکار خود، از آراء فلاسفهٔ یونانی و یهودی و متفکرانِ اسلامی و نیز از سُنَن مسیحی کمک و الهام زیاد گرفت.



از نظر سیاسی، طوماس برخلاف آوگوستین قدّیس و دیگر پدران کلیسای نخستین، که معتقد بودند حکومت انسانی حاصلِ گناه اصلی ـ گناه نخستین ـ است؛ او اعتقاد داشت که اجتماع برای انسان طبیعی است و برای رشد معمولی او ضرورت دارد و لذا وجود حکومت نیز برای بقاء و دوام اجتماع لازم است. همین‌طور، رسالهٔ او دربارهٔ قانون، که بخشی از تلخیص الهیّات او را تشکیل می‌دهد، توسط همهٔ فیلسوفان حقوقی در اعصار گوناگون یک اثر «کلاسیک» قلمداد شده است به سال ۱۵۶۷ پاپ پایس (۵)[3] او را «دکتر کلیسا»[4] نامید، و از القاب دیگر او که مکرّر بکار می‌رود یکی «دکتر آسمانی»[5] و دیگری «امیر اصحاب مدرسه»[6] است.

او دین را از سیاست مجزی می‌پنداشت اما معتقد بود که چون دین (کلیسا) همهٔ آدمیان را شامل می‌شود و حکومت‌ها متنوع‌اند می‌توان به وجودِ یک کلیسا و دولت‌های بسیار معتقد بود.

طوماس با اینکه معتقد بود کلیسا باید بر کارِ دولت و حکومت اشراف داشته باشد امّا قویّاً اعتقاد داشت که کلیساییان نباید کار اجرایی برعهده بگیرند؛ زیرا:

---

1. Tyranny.

۲. وی حتّی رساله‌یی دربارهٔ حکومتِ امیران نوشته است (*On the Rule of Princes*) (کاپلستون، آکوئیناس، ۱۱، پنگوئن، ۱۹۸۲).

3. Pope Pious V.

4. Doctor of the church.

5. The Angelic Doctor (= فرشته خصال)

6. Prince of Scolastics.

«در آنِ واحد نمی‌توان هم قدرت داشت و هم به بهشت رفت».[1]

طوماس فرضیهٔ اشراقی (کشف ربّانی) آوگوستین را که ریشهٔ معرفت مجرّد می‌شمرد برای تبیین معرفت کافی نمی‌دانست و اصرار داشت که معرفت غایةً از طریق حواسّ بدست می‌آید.

نبوغ او در سدهٔ بیستم، توسط دانشمندان و فیلسوفانی همچون: هانری برگسون، اِتین ژیلسون، مارتین هایدگر و اِدموند هوسرل تشخیص داده شد.



مارسیلیوس پادُوایی[2] (حدود ۱۳۴۲ ـ حدود ۱۲۷۵ مـ.) اندیشهٔ سیاسی متداولِ قرونِ وُسطیٰ، اندیشهٔ «دو شمشیر»[3] بود، و مقصود از آن این بود که کلیسا و امپراطوری اساساً دو نیرویِ مستقلّ هستند. به عبارتِ دیگر، نَظریّهٔ معمولی قرون وسطایی، همچنانکه توسط طوماس قدّیس آکوییني عرضه شده بود این بود که کلیسا و دولت انجمن‌های جداگانه‌یی هستند، و انجمن نُخستین با بهبودِ وضع معنوی و ماوراء طبیعی انسان سروکار داشت، و او را در نیلِ به واپسین غایت او یاری می‌داد؛ در حالی‌که انجمن دوم به بهبود وضع دنیوی او می‌کوشید. اما چون انسان جُز یک غایتِ متعالی، یعنی غایتِ مابعدالطبیعی، ندارد، لذا کلیسا از لحاظ ارزش و پایگاه باید برتر از دولت تلقّی شود؛ ولی معنيِ این سخن آن نیست که کلیسا خود دولتی شکوهمند است و صلاحیّت قانونی در مداخله با امورِ دنیوی برخی از دولت‌های ویژه دارد. زیرا، از یک سوی کلیسا یک دولت نیست، و از سویِ دیگر، هر یک از آن دو، کلیسا و دولت، یک انجمن «کامل» است. همهٔ حاکمیت انسان بر انسان نهایةً از خدا برمی‌آید؛ ولی خدا وجودِ دولت را می‌خواهد همچنانکه وجودِ کلیسا را هم می‌خواهد. دولت‌ها پیش از کلیسا وجود داشته‌اند، و تأسیسِ کلیسا به‌وسیلهٔ عیسیٰ (ع) وجود دولت را منتفی نمی‌سازد، و یا ارادهٔ امورِ آن‌ها را به کلیسا مفوّض نمی‌کند.

این اندیشه دربارهٔ کلیسا و دولت، بخشی از ساختمانِ موزونِ فلسفی بود که در سدهٔ سیزدهم متداول شد، و به‌ویژه با نام قدّیس طوماسِ آکوییني وابسته بود. ولی به‌اندازهٔ

---

1. " You can not have both power and paradise."

2. Marsilius of Padua.

3. "Two Swords"

کافی آشکار است که در عمل هماهنگی میان دو نیرو در ذات خود بی‌ثَبات بود و جمع کردنی نمی‌نمود. زیرا همچنانکه گفته‌اند: دو شمشیر در یک نیام نمی‌گنجد و دو آفتاب در یک کشور نمی‌تابد. و درواقع مشاجراتِ متوالیِ میان پدران کلیسا و امپراطوران، یا ارباب دین و دولت در تاریخ قرون وسطیٰ، به‌ویژه قرونِ اخیرِ آن، هر لحظه بیشتر و بیشتر محسوس می‌افتاد.



پس از ذکر این مقدّمه، گوییم که مارسلیوسِ پادوایی، فیلسوف سیاسی ایتالیایی، مؤلِّفِ مدافع صُلح[1] بود، و آن کتاب یکی از آثارِ بسیار اصیلِ سیاسی بود که در طولِ قرونِ وسطی ظاهر گشت. وی در پادوا متولّد شد و تحصیلاتِ مقدّماتیِ خود را در همان شهر انجام داد و وارد دانشگاه آن شهر شد و در آغاز طبّ خواند. گفته‌اند وی در سال ۱۳۱۳ رییس دانشگاه پاریس بوده است. زمانی که در پاریس بود ژانِ جاندونی[2] (وفات، حدود ۱۳۰۰ مـ.) را ملاقات کرد، و او مارسیلیوس را در نوشتن مدافع صلح یاری داد. این کتاب که در ۲۴ ژوئن ۱۳۲۴ به اتمام رسید، با نزاعِ میان پاپ جانِ بیست‌ودوم[3] و لویی باواریایی[4] (امپراطور مقدّس رومی) ارتباط مستقیم داشت، و از اینجا بود که مارسیلیوس در سال ۱۳۲۶ به دربارِ او رفت. سالِ بعد، وقتی مارسیلیوس به عنوانِ مُلحِد و مبتدع محکوم شد، در مسافرت‌های ایتالیایی لویی با او همراهی کرد، و همین مسافرتْ بسیاری از اندیشه‌هایی را که در مدافعِ صلح مطرح شده بود آفتابی ساخت. وقتی لویی در ژانویهٔ ۱۳۲۸ وارد رُم شد، مارسیلیوس به پاداشِ خدماتِ خویش مقام اُسقفی شهر را از سوی امپراطور یافت. پس از آنکه نیروهای امپراطوری از ایتالیا بیرون رفتند، مارسیلیوس بقیّهٔ عمر خود را در باواریا گذرانید. و احتمالاً در سال ۱۳۴۲، و یقیناً پیش از دهم ۱۳۴۳، در همان‌جا درگذشت. وی در سال ۱۳۴۲ خلاصهٔ مدافع[5] را نوشت، که خلاصهٔ فشرده‌یی از کارِ سابق او بود. وی این کتاب را در جوابِ ویلیام آکِمی که کتاب اول مارسیلیوس را در محاضرات[6] خود نقد کرده بود، نوشت.



سهمی که ژانِ جاندونی در نگارشِ مدافع صلح داشته، امروزه مورد نزاع پژوهشگران

---

1. Defensor Pacis (= Defender of Peace)
2. John of jandun.
3. Pope john XXII.
4. Lowis of Bavaria.
5. *Defensor minor.*
6. Dialogus.

است، ولی غالب پژوهشگرانِ جدید معتقد شده‌اند که نگارشِ این کتاب عُمدةً کارِ خود مارسیلیوس بوده است.

مارسیلیوس معتقد بود که جنگ‌های پایداری که شمالِ ایتالیا را به خرابه‌یی مبدّل کرده، نتیجهٔ سیاستِ کلیساییان در گسترش دادنِ دعاویِ دنیوی و مادّی ایشان است. ازاین‌روی، آغازِ کتاب همگام با کتاب در سلطنت[1] دانته (وفات، ۱۳۲۱ م.) هماهنگ است که معتقد بود کارِ حکومت عبارت از حفظ صلح است، ولی مارسیلیوس در عقیده اراستی[2] خود بسیار پیشتر رفت. وی از ارسطو نقل می‌کند که دولت براي این وجود دارد که زندگانیِ آسوده راحت تحقُّق بیابد، ولی او از هماهنگی میان کلیسا و دولت نیز ــ که طوماسِ آکویینی بر آن تأکید داشت ــ برتر می‌رود و می‌گوید که در حقیقت: کلیسا بخشی از دولت است. و هرچند مفهوم طوماسی قانونِ طبیعی را یکسره مردود نشمرده، ولی از آن کمتر استفاده کرده است. قانونی که او بدان علاقه‌مند بود قانون مُثبَتِ[3] دولت است که تفوُّقِ آن‌را به طور قطع اعلام کرد. در اندیشه‌هايِ او تلویحاً در میان آنچه از لحاظ قانونی و آنچه از لحاظ اخلاقی حقّ است تفکیک دیده می‌شود. مقصود از قانونِ مثبت، یک قانون‌گذار است، که مارسیلیوس می‌گوید عبارت از همهٔ شهروندان یا قسمتِ اعظم آن‌ها است. با این همه، وی توجه داشت که عملاً دشوار است که همهٔ شهروندان قانون‌گذاری بکنند، و لذا شیوهٔ مؤثّر این است که وظیفهٔ قانون‌گذاری را به «کُمیته» یا مجمعی بسپارند تا آن‌ها از سويِ همه به این وظیفه جامهٔ عمل بپوشانند.

مارسیلیوس، این مطلب را اساسی می‌دانست که حاکم[4] باید توسُّط شهروندان برگزیده شود، و نیروی مُسلّحی که در اختیار او قرار می‌گیرد به اندازه‌یی باشد که نظم را

---

۱. در سلطنت (De Monarchia)، به زبان لاتینی نوشته شده است، و دانته در آن براي امپراطوريِ مقدّسِ روم، ضرورتِ الهی، و میانِ دولت و کلیسا به‌طور وضوح تفکیکی قایل می‌شود (دایرةالمعارف فارسی، ۹۵۰/۱)

2. Erastian.

ــ Thomas Erastus (۱۵۲۴ ـ۱۲۸۳م.) متکلم و عالم طبیعی آلمانی ـ سویسی، یکی از پیروانِ زوینگلی مصلح سوئدی بود. و مذهب ایراستیانیزم (Erastianism) منسوب به وی می‌باشد. بنابراین مذهب کلیسا و دیانت باید تابع احکام دولت باشد. البته تفسیر و تعبیر کتاب مقدس وظیفهٔ کلیساست، امّا جاری کردن آن احکام برعهدهٔ دولت است. نظراتِ او بویژه در رساله‌یی در باب تکفیر(= *A Treatise on Excommunation*) جالب است. به عقیدهٔ او تکفیر دیگران امری غیر انجیلی است، و با عقل و نصّ هر دو منافات دارد!

- *Ency, Brita. 8/670.*

3. Positive Law.

4. Ruler.

برقرار کند، و نه به اندازه‌یی زیاد باشد که از او جبّاری بسازد و «سودایِ استبداد در دماغ او بنشیند». فرمانروا باید مسؤولِ رَعایای خود باشد، و اگر اطمینان مردم را از دست بدهد بتوان او را عزل و حتّی مجازات کرد. دولت تنها در یک جوّ آرام و صلح‌آمیز می‌تواند وظیفهٔ خاصّ خود را عملی سازد، ولی کلیسا با دخالت کردن در حقوق و اختیاراتِ امپراطور، صلح را از میان برده است و از این نظر متجاوز است.

مارسیلیوس استدلال می‌کرد که چون مسیح (ع)، خود به قدرت سیاسی[1] اطاعت داشت، لذا دعاویِ دنیویِ ارباب کلیسا از بیخ و بُن بی‌اساس است. وی حقّ تکفیر پاپِ اعظم و اُسقُف‌ها را ردّ کرد، و می‌گفت: اینان هیچ‌گونه حقّ تکفیر اشخاص و منع انتشارِ آثارِ نویسندگان را ندارند. نوآوران و اهل بدعت ممکن است مجازات شوند، ولی این کار تنها در صلاحیّتِ قدرتِ سیاسی است. همهٔ انتخاباتِ کلیسایی باید توسّطِ دولت انجام بگیرد. قدرتِ روحانیان باید محدود به امور روحانی باشد، و قدرتِ عالی کلیسا باید در مجمعی عامّ متمرکز باشد که به فرمانِ حاکم دعوت شده باشند، و افراد این مجمع باید مرکّب از روحانی و غیر روحانی هر دو باشند. این مجمع، به‌دلیل اینکه به ارادهٔ همهٔ اُمّت سخن می‌گوید، چه روحانی و چه غیر روحانی، باید این قدرت را داشته باشد که پاپ را عزل و حتّی مجازات کند. وی عقیده داشت که کلیسا باید به دورهٔ فقرِ مقدّسِ روزگار رسولان برگردد؛ مالیات(ها)یی که کلیسا به عناوینِ گوناگون از مردم می‌گیرد باید همه مُلغیٰ شود، و دولت باید قسمتِ اعظم ثروتی را که اربابِ کلیسا به خود اختصاص داده‌اند، تصاحُب کند.

هرچند، این کتاب دو بار، به سال‌های ۱۳۲۷ و ۱۳۷۸ از سوی کلیسا محکوم شد، امّا در وایکلیف[2] (وفات، ۱۳۸۴مـ.) و مارتین لوتر تأثیر نهاد و در عصرِ اصلاح نیز اهمیّت بسزایی یافت.[3]

1. Civil Power.

2. John Wyclyf.

۳. کتاب‌شناسی: ـ

- A. Gewrith, *Marsilius of Padua: the Defender of Peace* (Eny. tr. II vols, 1951- 55).

- F.C. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. III, Part I, PP. 180-22, N.Y. 1963.

- *Encyclopedia Britannica*, vol. 14/ PP. 964-65, 1970.

- *The Encyclopedia of Philosophy*, 5/ 166-18, Macmillan and Freepress, London -New-York, 1972.



ژان بریدان[1] (۱۳۵۹ـ ۱۳۰۰ مـ.) [بتونه[2]، پاریس]. وی از پیروان مذهب اصالت تسمیه اکام بود. شهرت وی بیشتر به سبب کتاب کلانی است به‌نام مختصر منطق[3]، و شروحی که بر کتب مختلف نوشته است به‌ویژه کتاب اخلاق و طبیعت. توجه زیاد وی به مسألهٔ اختیار او را به اظهار عقیده‌یی رهنمون شد که داستانش سخت معروف است. (اگرچه صحت آن معلوم نیست) و آن داستان خری است، که گرسنگی کشید و مرد چون او را در نیمه راه میان دو لنگه از علف خشک قرار داده بودند و عاملی وجود نداشت که توجه یا میل او را به یکی از آن دو بیشتر کند.

جان تاولر[4] (۱۳۶۱ـ ۱۳۰۰مـ.) [استراسبورگ، کلنی، بازل]. جان یکی از پیروان برجستهٔ اکهارت بود. وی به‌ویژه به موارد اخلاقی و مذهبی عرفان دلبسته بود. و بیشتر کوشش او متمرکز در اثبات ازلیت و بقاء پروردگار بود. شهرت او به سبب مجموعهٔ مقالاتی است که عنوان مواعظ[5] دارد.

نیکلای ارسمی[6] (۱۳۸۲ ـ؟) [لیزیو[7]، پاریس، روئن[8]]. نیکلای اهل ارسم در پاریس تحصیل کرد، و بعدها اسقف لیزبو شد. نیکلاس نابسامانی‌های کلیسایی روزگار خود را به‌سختی مورد انتقاد قرار داد، و کتابی در مسیح‌شناسی[9] نگاشت. معهذا عمده شهرت او به سبب تصنیفاتی است که در ریاضیات، طبیعیات، و اقتصادیات کرد. وی از مختصات مربع در ابعاد سه‌گانه استفاده کرد، تا خواص اشکال هندسی را ارائه کند. نیکلاس کتابی در نجوم نوشت به‌نام رسالتی در سپهر[10]، که در سال ۱۳۷۷ تمام کرد. وی تفسیری بر کتاب السماء والعالم نوشت و در آن استدلال کرد که زمین حرکت می‌کند، و این نظریه به‌نظر وی از عقیده به سکون عالم ساده‌تر و قابل اثبات‌تر است؛ و در ضمن آن، به اشکالات وردودی که مبتنی بر متون کتب مقدس است جواب گفت. وی قانون سقوط اجسام را

---

1. John Buridan.
2. Béthuné.
3. *Compendium of Logic*.
4. John Tauler.
5. *Sermons*.
6. Nicholas of Oresme.
7. Lisieux.
8. Rouen.
9. *Christology*.
10. *Treatise on the Sphere*.

تدوین کرد. افکار وی را دربارهٔ اقتصادیات، در ترجمه‌هایی که از کتب دیگران کرده می‌توان یافت. و نیز در شرحی بر اخلاق، سیاست، و اقتصاد ارسطو[1] نیکلا رساله‌یی هم دربارهٔ سکه‌ها[2] نوشت.

جان وایکلیف[3] (۱۳۸۴- ۱۳۲۰ م.) [یورکشایر[4]، آکسفورد، لوتر ورث]. وایکلیف مدتی در آکسفورد درس گفت، و بالاخره مقتدای دینی حوزهٔ پادشاهی شد، و از حقانیت حکومت در محروم کردن روحانیان نادرست از ثروت‌هایشان دفاع کرد. وی «قلب ماهیت»[5] را که کلیسا تعلیم می‌داد، رد کرد، و تحمل شرایط موجود اجتماع را مورد انتقاد قرار داد. کتاب تریالوگوس[6] (حدود ۱۳۸۴) شامل عقاید اوست. وی را به کرّات از سوی کلیسا فراخواندند تا از بابت تعالیم خود حساب پس بدهد. وایکلیف حقوق فرد را در تدوین داوری‌های خود بر اساس کتاب مقدس و عقل جانشین سنت کلیسا قرار داد، و گفت که اگر فرد خواست می‌تواند دیگران را در این راه همگام خود بکند. قانون الهی در خودآگاهی فرد تجلی می‌کند. وایکلیف از حق انگلستان در صیانت خود حمایت کرد و قدرت پاپ را به عنوان قدرتی روحانی در حکومت بر یک کشور مستقل رد کرد. وی ادعا کرد که «پنی پتر»[7] به معنی احسان و خیرات است نه مالیات چنانکه پاپ ادعا می‌کند و زمانی که ملت نیازمند پول باشد، مردم می‌توانند از پرداخت آن سرباز زنند. انجیل را به انگلیسی ترجمه کرد، و به کمک «کشیشان فقیر» در میان تودهٔ مردم منتشر ساخت. وایکلیف به مرض قلبی درگذشت ولیکن پس از محکومیت، به‌دستور شورای کنستانس در ۱۴۱۵ قبر او را نبش کردند، و جنازهٔ او را سوزانیدند!

هزدای کرسکاس[8] (۱۴۱۰- ۱۳۴۰ م.) [بارسلونا][9]. کرسکاس فیلسوفی یهودی بود، و کتاب نور پروردگار[10] را نوشت، که در تفکر اسپینوزا تأثیر فراوان داشت. این کتاب در کلیات (امور عامه)، خلقت، و ارادهٔ آزاد یا اختیار بحث می‌کند و مخالف تأثیر ارسطو

---

1. *Commentary on the Ethics, Politics, and Economics of Aristotle.*
2. *Treatise on Coins.*
3. John Wycliffe.
4. Yorkshire.
5. Transubstantiation.
6. Trialogus.
7. "Peter's Pence."
8. Hasdai Crescas.
9. Barcelona.
10. *Light of the Lord.*

و اهمیت افکار اوست. وی همچنین کتاب رد اصول اساسی ترسایان[1] را نگاشت.

جان اهل جرسن[2] (۱۴۱۰ - ۱۳۴۰ م.) [جرسن، پاریس، لیون]. جان نمایندهٔ جنبش یک عرفان اصیل بود که با اسکاتس و اکام هر دو مخالف بود. وی تنها فلسفه‌یی را می‌پذیرفت که با پرهیزگاری و تقوی همراه باشد. کتاب مهم او فلسفهٔ عارف متأمل[3] (۱۴۰۳) نام دارد وی روزگاری رییس دانشگاه پاریس بود، همچنین گرفتار اختلاف پاپ‌ها، و نیز گزینش پاپ جدید الکساندر پنجم بود.

جان هوس[4] (۱۴۱۵- ۱۳۷۰ م.) [هوزی نتز[5]، پراگ]. هوس استاد دانشگاه و پیرو وایکلیف بود، و عقاید خود را در پراگ بیان می‌کرد، و سرانجام او و پیروانش محکوم شدند. وی از فساد کلیسا انتقاد می‌کرد، به‌ویژه کار بخشش گناهان را که به‌وسیلهٔ ارباب کلیسا انجام می‌گرفت مورد ریشخند قرار می‌داد. او را به شورای کنستانس فراخواندند، و به سبب بدعت‌هایی که آورده بود توقیف گشت، و مورد لعن و نفرین قرار گرفت. و عاقبت او را به تیری بستند و آتش زدند، و خاکستر تن او را به رود راین ریختند. اتهاماتی که بر ضد او بستند، بیشتر بر اساس کتابی بود که به سال ۱۴۱۳ دربارهٔ کلیسا[6] نوشته بود.

پیر دُای‌یی[7] (۱۴۲۵- ۱۳۵۰ م.) [کمپی این[8]، پاریس] دای‌یی از مدافعان مذهب اصالت تسمیه اکام بود، و می‌گفت که در مقام سنجش، اعتبار خود را در برابر جهان خارج می‌توان دریافت. همچنین دای‌یی بر این عقیده بود که وجود خدا را به‌دلیل عقل اثبات نتوان کرد، بلکه باید وجود او را به ایمان پذیرفت. پیر رییس دانشگاه پاریس شد، و در سال ۱۴۱۱ به مقام کاردینالی رسید. او متفکر و نویسنده‌یی ذوفنون بود، و در مسألهٔ اختلاف و شقاق میان اصحاب کلیسا سهم بسزایی داشت. تصنیفات وی در جغرافیا در کلمبوس و امریکوس وسپوسیوس تأثیر بسزایی داشته است. در فلسفه، رسالات، و در مسایل دینی، مواعظی از او یاد کرده‌اند.

---

1. *Refutation of the Cardinal Principles of Christians.*
2. John Gerson.
3. *Speculative Mystic Philosophy.*
4. John Huss.
5. Husinetz.
6. *On the Church.*
7. Pierre d'Ailly.
8. Compiégne.

مارسلیوس اینخنی[1] (۱۳۹۲ـ ۱۳۶۲ مـ.) [اینخن، پاریس، هیدلبرگ]. مارسیلیوس اگرچه از طوماس آکویینی متأثر بود. ولیکن در دفاع از مذهب اکام کتاب نوشت. وی همچنین در کلام (الهیات) و طبیعیات کتاب‌هایی تصنیف کرد. مارسیلیوس معلمی موفق بود و استاد دانشگاه پاریس شد. حدود سال ۱۳۸۳ به‌عنوان استادی دانشگاه هیدلبرگ رفت، که ۲۳ سال پیش از این تاریخ تأسیس شده بود (۱۳۶۰مـ.). وی کتابی دربارهٔ مسایل مربوط به فتاوی کتب اربعه[2] نگاشت، که اهمیت فراوان داشت.

ریموند سابوندی[3] (۱۴۳۲ ـ؟) [بارسلونا، تولوز]. ریموند سابوندی وضعی میان مذهب اصحاب مدرسه و عرفان پیش گرفت. به‌نظر وی الهامِ دینی، و وحی الهی در طبیعت، به‌منزلهٔ دو «کتاب» است که خدای تعالی برای ما داده است. هر مخلوق، که وجود دارد به‌منزلهٔ حرفی است که با «انگشت» خدا نگاشته شده است.[4] اساس همهٔ معارف «خودآگاهی» است؛ چه به نظر وی «خود» موثق‌ترین مأخذ است. برهان وجود خدا مبتنی بر ضرورت وجود «برترین داور» و جزا دهنده است. برترین خیر آن است که انسان در پناه خدا گریزد؛ زیرا وی قادر مطلق است، و هرگز چیزی را که به ذات الوهیتش نالایق و سزاوار است انتخاب نمی‌کند. کتاب مهم او خداشناسی طبیعی[5] نام دارد که در سال ۱۴۳۲ تمام کرد.

جوزف آلبو[6] (۱۴۴۰ـ ۱۳۸۰ مـ.) [آراگون[7]، تورتسا][8]. جوزف یهودی بود، و از اهالی

---

1. Marsilius of Inghen. 2. *Questions Concerning Four Books of Sentences.*

3. Raymond of Sabunde.

۴. بسنجید با ابیات معروف زیر از شیخ محمود شبستری (درگذشته ۷۲۰ هـ. قـ.) در «شرح» گلشن راز، ۷۳۳، با مقدمهٔ کیوان سمیعی، تهران، ۱۳۳۷، هـ. شـ.):

به نزد آنکه جانش در تجلی است — همه عالم کتاب حق تعالی است
عَرَض اِعراب و جوهر چون حروف است — مراتب همچو آیات و وقوف است
ازو هر عالمی چون سوره‌یی خاص — یکی ز آن فاتحه و آن دیگر اخلاص

5. Natural Theology. 6. Joseph Albo. 7. Aragon.

8. Tortosa.

اسپانیا، و از شاگردان هزدای کرسکاس، وی در مباحثات کلامی ید طولایی داشت و کتاب مبادی[1] را نوشت که حاوی عقاید وی دربارهٔ وجود خدا، وحی، جزا، و کیفر بود. این کتاب در آیندگان تأثیر بسزایی داشته است.

توماس کمپینی[2] (۱۴۷۱-۱۳۸۰ م.) [کمپن[3]، دیونتر[4]]. توماس مؤلف کتاب تقلید مسیح[5] است این کتاب به‌عنوان کمک به زهد و دلسپردگی، خواننده بسیار داشته و گفته‌اند: به استثنای انجیل، هیچ کتابی تا به این حد به زبان‌های دیگر ترجمه نشده است. وی یک زندگانی آرام و اندیشمندانه گذرانید و در یکی از صومعه‌های اگوستینی مقیم شد، و مقالات متعددی در زندگانی راهبان نوشت.

نیکلاس کوزایی[6] (۱۴۶۴-۱۴۰۱ م.) [کوئز[7]، پادوا، لیژ[8]، تودی[9]]. نیکلاس چون طالب اصلاح کلیسا بود از مذهب اصحاب مدرسه برید و بر آن شد که دریافت و معرفت ذات باری تنها از راه اشراق ممکن است نه از راه عقل. نیکلاس به‌عنوان یک اخترشناس معتقد بود که: زمین گرد خورشید می‌گردد، و جز این عالم، عوالم دیگری نیز وجود دارد. وی همچنین اظهار داشت که بخشش کنستانتین[10] اصلی ندارد و جعلی است؛ این مدرک برساخته شده است تا حکومت دنیاوی کلیسا را بر روم و همهٔ ممالک غربی تثبیت کند. به‌نظر وی، خردمندی انسان بر پایهٔ پذیرفتن نادانی خویش است! خدا حقیقتی است که همهٔ اشیاء، در او مشارکت دارند و با او همهٔ اضداد مرتفع می‌شوند.

اثرِ مهمِّ نیکلاس کتابی است که در جهل عالمانه[11] (۱۴۴۰) نام دارد. و در آنجا این معنی را بیان می‌کند که: انسانِ معتقد هرچند به اموری از اسرارِ دینی پی ببرد و آن‌ها را با عقل سازگار نیابد وظیفه دارد سکوت کرده، مندرجات متونِ دینی را بپذیرد و خلاصه اینکه «خویش را تأویل کند نه اخبار را!»

---

1. *Principles.*
2. Thomas à Kempis.
3. Kempen.
4. Deventer.
5. *Imitation of Christ.*
6. Nicholos of Cusa.
7. Kues.
8. Liége.
9. Todi.
10. Donation of Constantine.
11. *On Learned Ignorance* (De Docta Ignoratia).

گابریل بیل[1] (۱۴۹۵-۱۴۰۳ م.) [اسپیر[2]، مینز، توبینگن]. بیل رؤوس مطالب و خلاصهٔ آثار آکِم را دربارهٔ فتاوی کتب اربعه (که حاوی عقاید خود اوست) نوشت، و آنگاه خود آن‌ها را شرح کرد، و در ضمن آن از عقاید و تعالیم آکِم دفاع کرد. وی کتابی پر معنی در اقتصادیات نوشت که دربارهٔ قدرت و استعمال پول[3] نام دارد.

مارسیلیو فیسینو[4] (۱۴۹۹-۱۴۳۳ م.) [فیگ لاین[5]، فلورانس، کارگی[6]]. در پایان سدهٔ پانزدهم، در فلورانس نهضتی و جنبشی به‌هم رسید، تا انجمنی بر اساس آکادمی افلاطون بنیاد نهند. خانوادهٔ مارسیلیو می‌خواستند که وی طب بخواند، ولی او از پیش با کوزیمودمدیسی[7] دوستی داشت، و به علت همین سابقهٔ معرفت کشیش شد، و بیشتر عمر خود را در فلورانس که «مدیسی»، آکادمی افلاطونیش را در آنجا تأسیس کرده بود، گذرانید. وی مکالمات افلاطون و مبلغی از آثار فورفوریوس، پروکلس، و نوشته‌های منسوب به دیونیزیوس اهل آرئوپاگیت و فلوطین را ترجمه کرد. (چنانکه گفتیم: توجه به آثار افلاطون از مشخصات این عصر شده بود، و این آثار نیز به سبب سنخیتی که با آراء افلاطون داشت، مورد توجه قرار گرفت.) مهم‌ترین تألیف فیسینو کتابی است به‌نام خداشناسی افلاطونی[8] که به‌سال ۱۴۷۴ نوشت. وی مذهب اصالت انسان (یا: انسان‌مداری) آن عصر را نیز می‌پسندید، ولیکن عمده توفیق او در نگارش از طریق آثار افلاطون بود. فیسینو کوشید تا مطابقت عقاید افلاطون را با ایمان مسیحی نشان دهد، و در این راه، اوگوستین را پیشگام خود می‌دانست. وی عقیده داشت که افلاطون ملهم بود و باید جهت عقلانی کردن مسیحیت و قابل پذیرش کردن آن برای شکاکان، آثار او را رواج دهند. هم فلسفه و هم دین، مظاهری از حیات روحانی است، و برای نیل به کمال اخلاقی باید هر یک از آن دو به موازات دیگری خوانده شود. وصول به خیر اعلی[9] وابسته به کرشمهٔ کلیسا نیست، بلکه موکول به انگیزه‌یی است که در همهٔ انسان‌ها هست.

---

1. Gabriel Biel.
2. Speyer.
3. *On the Power and Use of Money*.
4. Marsilio Ficino.
5. Figline.
6. Careggi.
7. Cosimo de Medici.
8. *Platonic Theology* (Theologia Platonica).
9. Summum bonum (= سعادت عظمی)

فیسینو همچنین برای بیان افکار خود از اندیشه‌های ارسطو، و اصحاب مدرسه مدد گرفت. او مدعی بود که: همهٔ ارواح به سبب یک سایق درونی حقیقت و خیر یعنی خدا را طلب می‌کنند. این خود یک میل طبیعی[1] است که هر موجودی غایت طبیعی خود را می‌جوید. یک موجود یا فرد اعلی برای همهٔ انواع وجود دارد، که همهٔ افراد این نوع از وی منقسم شده یا از او برآمده‌اند. به‌نظر فیسینو وجود دارای مراتب است که خدا در مرتبهٔ کمال قرار دارد و سرچشمهٔ همهٔ چیزهاست، و به همه متناقضات غالب و قاهر است. روح فردی در حالت مابین: خدا و کالبد قرار دارد، و باید با تن همراه باشد. روح در این عالم به خیر و توفیق نتواند رسید؛ ازاین‌رو باید عالم دیگری باشد و لذا حشر ارواح ضرورت دارد.

اسحق بن یهود ابربانل[2] (۱۵۰۸-۱۴۳۷ م.) [لیسبون، اسپانیا، ناپل، ونیز]. اسحق عالمی سیاستمدار و یهودی مذهب و در تجارت نیز آدمی موفق بود، و در تبعید یهودیان از پرتقال، اسپانیا و ناپل آزار فراوان دید. شهرت عمدهٔ وی بیشتر به سبب تفسیرهایی است که از تورات کرد، و حواشی و شروحی است که بر افکار **میمونی** نوشت. وی همچنین از افکار **کرسکاس** متأثر بود.

لئوناردو داوینچی[3] (۱۵۱۹-۱۴۵۲ م.) [وینچی، فلورانس، میلان]. داوینچی، به عنوان هنرمند مهندس، عالم و ادیب متجاوز از ۵۰۰۰ صفحه تسوید کرد، که شامل نظریات توسعه‌نایافته و نامنظم، مشاهدات و طرح‌های بسیار است. او اصول اساسی و مبادی بسیاری از کشفیات را اعلام کرد، که شامل: مرکزیت خورشید در اخترشناسی و مکانیک گلیله‌یی بود. داوینچی ادعا کرد که باید پژوهش‌های ریاضی و صنعت جایگزین تحقیقات و تفکرات نظری مرسوم گردد. و بر آن شد که تفکر علمی، و فعالیت عملی هر دو یک چیز است. تجربه و آزمایش، اساس‌های علم هستند. با وجود این، حواس تنها مواد خامی به‌دست می‌دهند، که با عمل هوش و خرد بر روی آن‌ها معرفت عقلی ایجاد می‌گردد. دلیل انفعالی غیر از عمل حواس است. یقین تنها از قوانین ریاضی حاصل

---

1. Appetitus Naturalis.
2. Isaac ben Jehudah Abarbanel.
3. Leonardo da Vinci.

می‌آید و کمال علوم ریاضی، مکانیک است، که در آن از علت به معلول و به عکس پی می‌برند. آثار هنری داوینچی شامل نقاشی‌های مذهبی است، به‌ویژه «عشاء آخر» یا واپسین شام مسیح (در میلان). وی دانش خود را در زمینهٔ زمین‌شناسی، گیاه‌شناسی، کالبدشکافی، هوانوردی، و دیگر زمینه‌ها بکار برد.

ژان پیکوی میراندولایی[1] (۱۴۹۴-۱۴۶۳م.) [پادوا، پاریس، فلورانس]. ژان پیکو برای فراگرفتن عمیق علوم اوایل زبان عبری و تازی را به‌خوبی فراگرفت، و نیز افکار اصحاب مدرسه را خواند. جان با اشعار بومی و ادبیات ایتالیا نیز نیک آشنا بود، و در میان انسان‌مداران دوستانی چون فیسینو داشت. بعدها با ساونارولا[2] منتقد معروف کلیسا دوست شد.

اعتقاد اصلی پیکو این بود که می‌گفت: انسان آزاد است که از میان همهٔ راه‌های بی‌پایان ممکن برای زندگانی خود یکی را برگزینند، و به مقامات عالیه برسد. وی با طالع‌بینی و تنجیم مخالفت کرد، و دعاوی این علم را از قبیل اینکه نیروهای نامریی آسمانی همواره بر سرنوشت انسان قاهر و مسلط‌اند، مردود دانست. پیکو به علت عقایدی که ابراز کرد از سوی کلیسا مورد تعقیب و آزار قرار گرفت، و به دردسر افتاد؛ به‌ویژه بسبب سخنانی که در کتاب گفتار در شرافت انسان[3] (۱۳۸۶) گفته بود. در این کتاب همچنین حدود ۹۰۰ نظریهٔ مورد بحث قرار گرفته بود، که در سال ۱۴۸۷ میلادی در «رم» مورد بحث و مذاکره قرار گرفت، و پاپ آن‌ها را مردود و سخیف اعلام کرد. پیکو نیز در پایان کتاب گفتار دفاعیه‌یی افزود، و در آن بی‌اساس بودن تقبیح و رد اصحاب کلیسا و

---

1. John Pico of Mirandola.

۲. ژِرُوم یا گیرولامو ساوونارولا (Girolamo Savonarola) رهبر ایتالیایی و اصلاح‌گر مذهبی (۹۸-۱۴۵۲)، اسقف کلیسای سنت مارک فلورانس (۸-۱۴۹۱). وی با حرارت و شدت هرچه تمام‌تر بر ضد فساد اخلاقی موجود در کلیسا و دولت هر دو، که از ویژگی‌های رنسانس بود، قیام کرد و وعظ نمود. زمانی که مدیسی را بسال ۱۴۹۴ از شهر تبعید کردند، وی یک جمهوری بنیاد نهاد و در نهایت تعصب و سختگیری مذهبی آغاز به اصلاحات کرد، ولی دیری برنیامد یعنی به سال ۱۴۹۷ به‌وسیلهٔ پاپ الکساندر ششم (۱۵۰۳-۱۴۹۲) تکفیر شد و اعتبار و اهمیت خود را از دست داد به‌ویژه نزد شهروندان فلورانس؛ و سرانجام به اتهام بدعت به دار آویخته شد و بدن او را سوزاندند.

3. *Oration on the Dignity of Man.*

پاپ را نشان داد. مطالعات دقیق و عمیق پیکو او را بر این عقیده رهنمون شد که همهٔ فلسفه‌های گوناگون ریشهٔ واحدی دارند؛ وی طالب آن بود که این نکته را به صورتی هر چه روشن‌تر نمایان سازد، و مذهب افلاطونی را با مذهب ارسطویی، که در آن روزگار فوق‌العاده معتبر و نیرومند بود، بر سر آشتی بیاورد.

آگوستینونیفو[1] (۱۵۴۱-۱۴۷۳م.) [سسا[2]، پادوا]. اگوستینونیفو یکی از نمایندگان **مذهب ابن‌رشد**[3] بود و بر آثار ارسطو تفسیرهایی نوشت، و رساله‌یی تصنیف کرد به‌نام دربارهٔ عقل و دیوان[4] و آن‌را در سال ۱۴۹۲ میلادی به پایان آورد. در این رساله نیفو بر آن شد که: بجز عقول افلاک و عقل نوع انسان هیچ چیز باقی وجود ندارد. وی مأمور شد تا بر اساس تفسیر طوماس آکوئینی بر آثار ارسطو، رأی «پمپونازی» دربارهٔ بقاء روح، و نیز آراء اسکندر افرودیسی را رد بنویسد. اما اگرچه به ظاهر وی این کار را انجام داد، ولی در باطن به دو تن مخالف دلسپردگی داشت. وی برضد هیأت بطلیموسی عقایدی اظهار کرد و تألیفات ابن‌رشد را انتشار داد. در اخلاق، وی لذت معقول ناشی از زندگی هنرمندانه را می‌پسندید.

دزیدریوس اراسموس[5] (۱۵۳۶-۱۴۶۶ م.). [رتردام[6]، پاریس، لندن، بازل]. اراسموس از برجسته‌ترین نمایندگان انسان‌مداری بود. وی با کراهیت به مذهب اوگوستین گرایید. زیرا خود وی طالب مطالعهٔ علمی و ادبی، دربارهٔ حیات کلیسا بود. اراسموس به مطالعهٔ خداشناسی شوقی تمام داشت، ولی از بحث‌های مهجور و عادات و آدابی که بر فکر قرون وسطاییان تسلط داشت، گریزان بود. همو بر این عقیده بود که باید: مؤمنان بسوی یک مسیحیت ساده و بی‌پیرایه، و فارغ از مراسم کلیسایی بازگردند. کتاب ستایش بی‌خردی[7] را که به‌نام سر طامِس مور از دوستان صمیمی خود نوشته است، طنز گزنده و سختی دربارهٔ ضعف و بی‌مبالاتی طبقات مختلف مردم بشمار می‌رود؛ و یکی از تصانیف بسیار معروف اوست. ولی مهم‌ترین کار علمی و ادبی او عبارت بود از

---

1. Agostino Nifo.
2. Sessa.
3. Averroism.
4. *On the Intellect and Demons.*
5. Desiderius Erasmus.
6. Rotterdam.
7. *Praise of Folly* (Encomium Moriae).

چاپ عهد جدید به‌زبان یونانی[1] (۱۵۱۶)، و ترجمهٔ آن به زبان لاتین است که در آن بسیاری از اشتباهاتی را که در شروح متداول در کلیسا رواج داشت گوشزد و اصلاح کرد. وی از مناقشاتی که دامنگیر لوتر شد، برکنار ماند، زیرا در هر دو گروه دوستانی داشت و جانب هیچ‌کدام را نگرفت. وی تجسم حس سلیم و ایمان به پژوهش‌های آزاد و حریت فکر بود. در میان آثار وی، کتاب‌هایی راجع به ادبیات و علوم یونانی و رومی، و برخی از شروح بر تصانیف آثار کلیسا بچشم می‌خورد، و بیشتر این آثار در وقتی که او در بال بود منتشر گشت. اراسموس، با تألیفات و آثار خویش، زبان لاتین را، زبان متداولِ آن روزگار کرد.

نیکلا ماکیاولی[2] (۱۵۲۷-۱۴۶۹م.) [فلورانس]. ماکیاولی سیاستمداری بود که دولت را مرکز و مدار زندگانی انسان قرار داد. حتی اخلاق و مذهب را هم تابع دولت دانست، به سبب آنکه از فساد کلیسا سر خورده بود، در سال ۱۵۱۳ وی عقاید خویش را در دو کتاب بسیار معروف خود: امیر[3]، و گفتار لیوی[4] انتشار داد. ماکیاولی آثار کلاسیک تاریخی مورخان روم را مطالعه کرد، و بر آن شد که دولت روم را احیاء کند. ماکیاولی به‌عنوان یک واقع‌گرای تمام‌عیار تحقیقات وسیع و جامعی در مورد شرایط لازم جهت ایجاد و تقویت قدرت دولت انجام داد. اهمیت بزرگ وی برای فلسفه سیاسی جدید، بیشتر مربوط به تحقیق دنیاوی و مادی، و تحلیل عالمانه او دربارهٔ طبیعت مسایل و اصول سیاست است. اگر تعبیر کارل مارکس را بکار ببریم «اهمّیّت تاریخی ماکیاولی این بود که یکی از نخستین کسانی بود که دولت (State) را از خلالِ چشم انسان می‌دید و قوانین آن‌را

---

1. *New Testament in Greek.* 2. Niccola Machiavelli.

3. *The Prince.*

ـ ماکیاولی این کتاب را به لورنزو دوک اوربینو Lorenzo Duke of Urbino تقدیم کرد، و در آن با کمال صراحت و صداقت صفات خوبی را که لازمهٔ شخصیت یک شاهزاده باشد بیان کرد و آنگاه در تعقیب مقصود خود اظهار داشت که « برای یک شاهزاده همهٔ صفات نیکی را که من برشمردم لازم نیست، ولی این نکته کاملاً مهم است که او دست‌کم به داشتن آن‌ها تظاهر کند»، و مقصود از این بیان ــ به نظر اجماع مؤلفان تاریخ فلسفه ــ این است که: لازمهٔ حکومت، داشتن قدرت است نه فضیلت؛ اگرچه لازم است که به‌داشتن آن تظاهر کنند. و از این جهت است که امروزه در مغرب زمین سیاست‌های ریاکارانه و یا مبتنی بر مصلحت‌های سیاسی را Machiavellianism می‌گویند.

4. *The Discurses of Livy.*

از عقل و تجربه استنباط می‌کرد نه از الهیّات». از سخنان عجیب و در عین حال واقع‌گرایانهٔ ماکیاولی یکی این است که می‌گوید: «این کارهای بزرگِ مردان نیست که موجب یادآوریِ آنان توسطِ آیندگان می‌گردد، بلکه این زبان لطیف ادیبان و سخنوران است که کارهای آنان را وصف می‌کنند. پریکلس، نامی بیش نبود اگر توسیدید آن خطابه را از زبانِ او جاری نمی‌ساخت که او را بلندآوازه ساخت».[1]

پیتروپمپونازی[2] (۱۵۲۵-۱۴۶۲م.) [مانتوا[3]، پادوا، بلونیا[4]]. پمپونازی هم دکتر طب و هم استاد فلسفه بود. در سال ۱۵۱۶ وی در بلونیا کتاب بقاء نفس[5] را نوشت و در آن با تفسیرهای رایج پیروان سنت طوماس و ابن‌رشد در باب نظری ارسطو در بقاء نفس مخالفت ورزید. وی از اصالت و شرافت فرد دفاع می‌کرد، و روح را بیانی و تفسیری طبیعی و مادی داد، و بر این عقیده بود که بقاء روح مسأله‌یی است که به ایمان مربوط است، و دلیل عقلی ندارد. بالاتر از همه اینکه: اعتقاد به بقاء نفس یک فرض مسلم یا پایهٔ رفتار اخلاقی نیست.

سِرْطامس مور[6] (۱۵۳۵-۱۴۷۸م.). سر طامِس مور در آکسفورد و انیزاوکورت[7] تعلیم یافت. مور دوستِ اراسموس، و یکی از برجسته‌ترین نمایندگانِ عصر تجدید حیاتِ علم و ادب یعنی رنسانس، و مذهب «انسان‌مداری» بود. وی دربارهٔ کتاب شهر خدا[8] تصنیف آگوستین خطابه‌هایی ایراد کرد، و در سال ۱۵۱۶ یوتوپیا یا ناکجاآباد[9]

1. Sumerset Muagham, *Then and Now*, 144- 145, penguin, 1981.

2. Pietro Pomponazzi.

3. Mantua.

4. Bologna.

5. *Immortality of the Soul.*

6. Sir Thomas More.

7. Inns of Court.

8. *City of God.*

9. Utopia (L. non - existent place = (نابوده جای

- یوتوپیا واژه‌یی است یونانی و مرکب از دو جزء به‌معنی «هیچ جا»، و به‌نظر مور، جزیره‌یی (خیالی) است در نیمکرهٔ جنوبی، که در آن همهٔ امور به بهترین نحو ممکن انجام می‌پذیرد، این جزیره را ملاحی به‌نام رافاییل هیثودی (Raphael Hythody) تصادفاً کشف می‌کند، و پنج سال در آنجا بسر می‌برد و سرانجام تنها به اروپا بازمی‌گردد تا مؤسسات و نهادهای خردمندانه خود را به آنان بشناساند. (برتراندراسل، فلسفهٔ مغرب، ۵۰۷، لندن، چاپ دهم).

(آرمانْشهر) را چاپ کرد، که هر دو کتاب، توصیفی است از مجتمعی کمال مطلوب (یا مدینهٔ فاضله)، و انتقادی هَزل‌آمیز از اجتماع آن روزگار. «ناکجاآبادِ مور یک تجرید فلسفی است که برای نشان دادن اینکه معرفت و عَمَل اخلاقی ممکن است بدون الهام مسیحی مقدور باشد طراحی شده است».[1] ناکجاآباد نه تنها برای مشغولیّتِ طرح شده است، بلکه برای این نیز هست که قرینه‌یی بیافرینند که «مور» آنچه را هم که می‌خواهد بگوید، بی‌آنکه خود را زیاد در معرض انتقاد قرار دهد، بیان کند».[2]

یوتوپیا بر این اساس مبتنی است که: فرد باید و رغبت خود را تابع جمع کند، و مالکیّت اجناس از آن توده باشد؛ در یوتوپیا مانندِ جمهوریِ افلاطون همه چیز از آنِ عموم است، زیرا خیر عامّ تحقق نخواهد پذیرفت مگر در جایی که آنجا «ثروت خصوصی» وجود نداشته باشد، و بدون کمونیسم مساواتی وجود نخواهد داشت. مور در ضمن محاضره‌یی که در این کتاب انجام می‌دهد منکر می‌شود که کمونیزم مردمان را تنبل و تن‌پرور بار می‌آورد، و احترام نسبت به رؤسا را از میان می‌برد؛ رافاییل به این نکته چنین پاسخ می‌دهد که هر کس در یوتوپیا زندگانی کند چنین سخنی نمی‌گوید.

در «یوتوپیا»، ۵۴ شهر وجود دارد، که همه دارای طرحی واحدند، جز اینکه یکی از آن‌ها پایتخت یا مرکز شده است. همهٔ خیابان‌ها ۲۰ پا عرض دارد، و همهٔ خانه‌های خصوصی کاملاً به هم شبیه‌اند، و دو در دارند که یکی به خیابان باز می‌شود و دیگری به باغچه. روی درها هیچ‌گونه قفلی وجود ندارد و هر کسی می‌تواند به هر خانه‌یی که می‌خواهد اندر آید. سقف‌ها صاف است. هر ده سالی مردم خانه‌های خود را عوض می‌کنند ـ ظاهراً برای آنکه از هر گونه حسّ مالکیت جلوگیری شود ـ در دهکده، مزارعی وجود دارد که در هر یک از آن‌ها چهل تن، از جمله دو خدمتکار[3]، زندگانی می‌کنند؛ هر مزرعه تحتِ امر یک کدخدا و یک کدبانو[4] است که هر دو سالخورده و خردمند هستند؛ جوجه‌ها توسّط مرغ‌ها از تخم بدر نمی‌آیند بلکه این کار را ماشین جوجه‌کشی انجام می‌دهد (که در زمانِ «مور» وجود نداشت). همه یک نوع لباس می‌پوشند، جز اینکه لباس مردان با پوشاک زنان و عَزَب‌ها با ازدواج‌کردگان با هم فرق دارد. الگوها هرگز تغییری نمی‌یابد، و حتّی میان لباس تابستانی و زمستانی هیچ‌گونه

---

۱. دایرةالمعارف بریتانیکا، ۸، ۷۷۰.

۲. یوتوپیا، ۱۰.

3. Bondmen.

4. Master and Mistress.

فرقی وجود ندارد. زمان کار لباس چرمی یا پوستین می‌پوشند؛ و هر جامه هفت سال دوام می‌آورد. وقتی کار را ترک می‌کنند ردایی پشمین بر روی لباس کار خود می‌پوشند. همهٔ این رداها یکسان‌اند، و رنگِ طبیعیِ پشم را دارند، و هر خانواده‌یی لباس خود را خودش می‌سازد.

در یوتوپیا، همه باید به کار مشغول گردند. همهٔ مردان و زنان، روزانه شش ساعت کار می‌کنند، سه ساعت پیش از ناهار و سه ساعت پس از آن. همه ساعت هشت به رختخواب می‌روند و هشت ساعت می‌خوابند. در هر صبحِ پگاه خطابه‌هایی ایراد می‌شود که انبوه مردم، به شنیدن آن می‌روند هرچند رفتن و شنیدنِ آن‌ها الزامی نیست. پس از طعام، یک ساعت به بازی و استراحت اختصاص دارد. کارِ شش ساعته بسنده است، زیرا نه اشخاص تنبل و بیکاره وجود دارند، و نه کار بی‌فایده هست؛ در اجتماعاتِ دیگر کشیشان، توانگران و خدمتکاران و گدایانی وجود دارد، که غالباً کار مهمی نمی‌کنند، و به سبب وجود همین طبقات، به‌ویژه توانگران کارِ زیادتری انجام می‌پذیرد تا تجملات زاید و غیرضروریِ آنان تولید گردد، اما از همهٔ این امور در «یوتوپیا» اجتناب می‌شود. گاهی دیده می‌شود که تولید اضافی حاصل گشته، در این صورت بزرگان می‌توانند کار کمتری بکنند.

آموزش و پرورش می‌بایست همگانی و ملّی باشد. کسانی که برای آموزش و پرورشِ دیگران انتخاب می‌شوند، این عده اگر ضرورت داشته باشد از کار معاف می‌شوند، به‌ویژه اگر در کار خود کفایت و کاردانی نشان بدهند. رؤسا باید انتخابی باشند. همهٔ کسانی که به نحوی با امر حکومت سروکار می‌یابند باید، از میانِ دانشوران برگزیده شوند. حکومت، یک دموکراسیِ انتخابی است، که به شیوهٔ انتخاب غیرمستقیم برگزیده می‌شوند؛ در رأسِ حکومت، امیری قرار دارد که برای همیشه انتخاب شده، ولی اگر «سودای استبداد در دماغ او بنشیند»، خلع می‌گردد، سران در یوتوپیا باید از افتخارات جنگ چشم بپوشند!

طامِس مور به صدر اعظمی رسید، ولی به عنوان یک کاتولیک متدین هانری هشتم[1]

---

۱. هانری هشتم Henry VIII (۱۵۴۷-۱۴۹۱) پادشاه انگلیس، که برای خاطر داشتن یک وارثِ مرد با زیر پا نهادن همهٔ قوانینِ کلیسایی تا ۶ (شش) زن گرفت و چند زن را که پسر نیاوردند به فرمانِ او گردن زدند. با این همه ستمکاری و گستاخی، هانری مردی دانش‌پرور و مشوق فنون و هنر بوده است.

را به ریاست کلیسای انگلیس نپذیرفت؛ در نتیجه به زندان افتاد و سرانجام سرش را از تنش جدا کردند. وقتی او را برای کشتن بردند، تودهٔ مردم و حاضران را گواه گرفته گفت: «من در راه ایمان و با ایمان به کلیساىِ کاتولیک می‌میرم، در حالی‌که خدمتگزارِ خیرخواهِ پادشاه هستم، ولی اوّل بندهٔ خدا هستم!»[1]

طامِس در سال ۱۹۳۵ در زمرهٔ مقدّسان درآمد. ذُکران[2] او نُهمِ جولای است.

همسرش جین کُلْت[3] به سال ۱۵۱۱ درگذشت. سه دختر و یک پسر برای او برجای نهاد. پس از آن با آلیس میدلتن[4] ازدواج کرد، بیوه‌یی که «نه جوان و نه زیبا»، ولی همسری خانه‌دار و مورد اطمینان بود. دخترانِ او در زبان لاتین و یونان از استادانِ نامور شدند، و این از شگفتی‌هاست. از سخنان مور یکی این است که: «گزارشِ حقیقت از زبانِ دیگری به منزلهٔ یک فنّ محافظتی[5] است.»



هولدریش زوینگلی[6] (۱۵۳۱- ۱۴۸۴م.) [وایلد هوس[7]، گلاروس[8]، زوریخ، برن، کاپل[9]]. زوینگلی در علوم اوایل، و متن یونانی عهد جدید (انجیل) پژوهش کرد. وی همچنین از پیروان مذهب انسانیت بود و از دوستان صمیمی اراسموس. فکر او بر اساس خدامداری[10] و همه شمولی[11] اوست. وی گناه ذاتی اوگوستین را پذیرفت. گذشته از این‌ها زوینگلی روش گزینش[12] را تأیید کرده آن‌را مظهری از خیر الوهیت و ارادهٔ عقلانی او می‌دانست. و می‌گفت: مردمان باید در ازاء آن گناه اصلی کفاره بدهند تا گذشته را جبران کنند. به‌نظر وی، شعائر مذهبی، بیشتر رموز و اسرار است تا انتقال دهندگان توفیق ربانی؛ ازاین‌رو، وی با تفسیر لوتر از عشاء ربانی[13] به عنوان طاعتی تذکاری[14] مخالفت کرد.

کتاب او که تفسیری بر دین درست و نادرست[15] نام دارد به سال ۱۵۲۵ منتشر شد. زوینگلی در یک نبرد مذهبی در کاپل که بر پایهٔ عقاید او میان حوزه‌های کاتولیک‌نشین و پروتستان‌نشین سویس درگرفته بود، مرد؛ بدین ترتیب که زمانی که بیرق مقتدایی در

---

1. "The King's good servant, but God's First."
2. Feast (یادواره = ذُکران =)
3. Jane Colt.
4. Allice Middleton.
5. Protective technique.
6. Huldriech Zwingli.
7. Wildhaus.
8. Glarus.
9. Kappel.
10. Theocentrism.
11. All- pervading.
12. Doctrine of election.
13. Lord's Supper.
14. Commemorative service.
15. *Commentary on the True and False Religion.*

دست داشت و گروه‌ها را رهبری می‌کرد به زمین افتاد مضروب و کشته شد. نعش او را چهار پاره کرده در آتش سوزاندند.

مارتین لوتر[1] (۱۵۴۶ -۱۴۸۳ مـ.) [ایزلبن[2]، ویتنبرگ[3]، ورمس]. وی اگرچه در آغاز می‌خواست حقوق بخواند، ولیکن سرانجام راهبی اوگوستینی مذهب شد. لوتر با موفقیت در دانشگاه ویتنبرگ تدریس کرد، و در همان‌جا در ۳۱ اکتبر ۱۵۱۷ سؤال خود را دربارهٔ بحث در ۹۵ موضوع در باب اعتقادات و اعمال کلیسا اعلام کرد. در نتیجه مطالعه رسایل سنت پل معتقد شد که **نجات تنها از طریق ایمان ممکن است نه از طریق امور و مراسمی که کلیسا تلقین می‌کند.** و در ضمن آن به اعمال کلیسا، به‌ویژه بکار بخشش گناهان و تسامح‌های مصلحتی آن‌ها اعتراض کرد. این‌کار برای «لوتر» مخالفان زیادی دست و پا کرد، ولیکن شاهزادگان آلمانی و بزرگان عصر بیشتر جانب او را گرفتند. مدتی به‌وسیلهٔ دوستان در قلعهٔ وارتبورگ[4] محبوس ماند. در این مدت، لوتر تورات و انجیل را به آلمانی ترجمه کرد، و برای تجدید سازمان و اصلاح کلیسا طرح جدیدی ریخت. نظر لوتر دربارهٔ مذهب اصحاب مدرسه[5] یکسره متقبس از گابریل بیل بود. وی مذهب اسکولاستیک را رد کرد، و عقاید ارسطو را در جنب عرفان و تصوف نادرست دانست[6]، و این به سبب آن است که لوتر اصولاً به استواری دلایل عقلانی چندان اعتماد نداشت. لوتر بر اثر ارتباطی که همواره با آموخته‌های دوران کودکی داشت، کیفیت خلقت عالم و نجات را چنانکه در کتاب مقدس آمده بود می‌پذیرفت. همچنین بر این عقیده بود که حقیقت ممکن است دارای دو جنبه باشد. در مورد نجات اظهار می‌داشت که: این‌کار تنها با ارادهٔ خداوند، و بدون وساطت بنگاه‌ها و مؤسسات دنیوی و تصویبات آن‌ها ممکن است. از همهٔ مراسم کلیسا فقط غسل تعمید و آیین عشاء ربانی را می‌پذیرفت، و برخلاف اصحاب کلیسا معتقد بود که هیچیک از این کارها موجب قلب ماهیت نمی‌شود. به نظر او انسان فاعل مختار است، و چون خدا در همه جا حاضر و ناظر است و همهٔ امور را می‌داند، ازاین‌رو

---

1. Martin Luther. 2. Eisleben. 3. Wittenberg.
4. Wartburg Castle. 5. Scholasticism.
۶. از سخنانِ معروفِ او در ردّ ارسطو و فلسفهٔ او این عبارت است که معمولاً در کُتُبِ اخلاق و سیاست یاد می‌شود: «ارسطو همان دلقکی است که کلیسا را به بیراهه کشانید!»

بندگان برگزیده و پارسا را هم تنها او می‌شناسد، نه ارباب کلیسا. خلاصهٔ افکار و عقاید لوتر را در کتابی به‌نام اعتراف اگسبورگ[1] توان دید.

پاراسلسوس[2] (۱۵۴۱-۱۴۹۳ م.) [اینشدلن[3]، استراسبورگ، بازل، سالسبورگ].
پاراسلسوس طبیبی بود که اعتقاد داشت، طب باید با آسایش همه‌جانبه نوع بشر ارتباط داشته باشد وی مردی ذوفنون بود، و مدتی در دانشگاه بازل به افاضه مشغول بود، و بیشتر تقریرات و سخنرانی‌های خود را به زبان آلمانی ایراد می‌کرد. و او از نخستین کسانی بود که مرجعیت جالینوس و ابن‌سینا را رد کرد. پاراسلوس از سادگی در کارهای عملی، مشاهدهٔ طبیعت، معرفت دقیق از علوم طبیعی، و پژوهش در مظاهر و پدیدارهایی که بعدها موضوع علم شیمی قرار گرفت، جانبداری می‌کرد. ولیکن روش او چندان قانع‌کننده نبود زیرا معمولاً به‌نحو منطقی نظرات خویش را مورد مطالعه و بحث و عمل قرار نمی‌داد. وی از مابعدالطبیعه و خداشناسی نوافلاطونیان استنتاجات چندی کرد که وحدت پیچیده شخصیت آدمی و ارتباط آن‌را با همهٔ عالم به‌عنوان زمینهٔ حقیقت عرضه می‌دارد. با وجود همهٔ این‌ها، تبحر وی بیشتر در زمینهٔ پزشکی بود. پاراسلوس کتابی انتشار داد، که آن‌را جراحی[4] نامید.

سباستیان فرانک[5] (۱۵۴۵-۱۵۰۰ م.) [دوناورث[6]، استراسبورگ، اشلینگن[7]، الم[8]].
وی متفکر و واعظی وحدت وجودی، و روح‌انگار بود، در اماکن گوناگون به فواصل کم مقام کشیشی و رهبری مذهبی داشت. و پیش از آنکه به کشیشی استراسبورگ برگماشته شود، ازدواج کرد. به علت انتقادات و حملات تندی که به هر دو قدرت روحانی و دنیاوی در کرونیکا[9] نوشت، در سال ۱۵۳۱ از مقام کشیشی استراسبورگ معزول گشت. در سال‌های بعد نیز یا صابون می‌ساخت، و یا در چاپخانه کار می‌کرد. در کتاب معمیات[10] یا چیستان‌ها، سباستیان عقاید وحدت وجودی و روحانی خود را در مخالفت علیه همهٔ

---

1. *Confession of Augsburg.*
2. Paracelsus (Theaphrastus Bombast von Hahenheim).
3. Einsiedeln.
4. *Surgery* (Chirurgia Magna) .
5. Sebastian Frank.
6. Donauwörth.
7. Esslingen.
8. Ulm.
9. Chronica.
10. *Paradoxes.*

نظام‌های مذهبی مطرح کرد. سباستین به بازل رفت و در آنجا عقاید خود را به زبان عامیانه نوشت و به محض انتشار خوانندگان فراوان یافت. افکار او به‌وسیلهٔ پیروان لوتر و زوینگلی و آناباپتیست‌ها به‌شدت مورد رد و لعن قرار گرفت. با وجود همهٔ این‌ها، وی مردم را به تسامح دینی می‌خواند، و از این نظر کم‌کم پیروان و مدافعانی پیدا کرد، و عقاید او رونق گرفت و وزنی یافت، به‌ویژه در هلند هواخواهان او زیاد بودند، فرانک شاگردان خود را تعلیم می‌کرد که در زمان قضاء و داوری، خود را کاملاً از تعصبات دینی و عقیدتی آزاد سازند، و حقیقت را بالاتر از همه چیز قرار دهند.

جان کالوین[1] (۱۵۶۴ - ۱۵۰۹ م.) [نویون[2]، پاریس، بازل، استراسبورگ، ژنو]. وی در آغاز شاگرد خداشناسی، حقوق و زبان‌شناسی بود، و از هواداران سرسخت اصلاح مذهبی. در سال ۱۵۳۶ کالوین کتاب نهادهای دین مسیح[3] را نوشت. وی در استراسبورگ استاد الهیات بود، و از آنجا به‌عنوان نماینده به دیت[4]، در ورمس رفت. وی یک کناش یا توضیح‌المسایل مذهبی[5]، و یک آداب‌الصلوة[6] نوشت، و نیز مبلغی سرودهای مذهبی تهیه کرد و یا از خود ساخت. او در سازمان دادن مذهب پروتستان از والاترین اهمیت برخوردار بود. سختگیری و تعصبی که کالوین در جامه عمل پوشانیدن به اصول عقاید خویش بکار برد، برای وی دشمنان زیادی تراشید. به‌نظر کالوین، خدا بر تاریخ، و حیات و سرنوشت انسان تسلط مطلق دارد، و مشیت و ارادهٔ او برتر از ارادهٔ نوع انسان است، و انسان تنها اختیاری که دارد این است که امور خود را بر مبنای اختیار ذات باری انجام دهد، ولیکن شرایط نجات او به‌دست قدرت خداست؛ و تنها به توفیق وی امکان‌پذیر است. و همهٔ مؤمنان در پیشگاه او یکسان‌اند.

پتروس راموس[7] (۱۵۷۲-۱۵۱۵ م.) [کوث[8]، پاریس، هایدلبرگ]. راموس از مخالفان مذهب فلسفی ارسطو بود. و کوشید تا منطق را از چنگال موشکافی‌های نابجای

---

1. John Calvin. 2. Noyon.
3. *Institutes of the Christian Religion*. 4. Diet.
5. *Catechism* (= توضیح دیانت از راه سؤال و جواب). 6. *Liturgy*.
7. Petrus Ramus. 8. Cuth.

اصحاب مدرسه رها سازد. به‌نظر وی، منطق هنر گفتار خردمندانه است. بخش اول آن، عبارت از تحقیق در اموری است که به‌وسیلهٔ آن‌ها، سؤالی را پاسخ دهند؛ بخش دوم منطق، دربارهٔ حکم بحث می‌کند، که خود سه مرحله دارد: قیاس[1]، روش[2] و نظام[3]. و این امور منجر به ایجاد شدن تصورات و مفاهیم در ذهن، و نیز معرفت به خدا می‌گردد. در سال ۱۵۴۳ وی کتابی انتشار داد به‌نام *ملاحظاتی بر ارسطو*[4] که مورد توجه طالبان علم قرار گرفت.

ژیرولاموکاردانو[5] (۱۵۷۶-۱۵۰۱ م.). [میلان، پاویا، رم]. کاردانو در روزگار خویش، ریاضی‌دان، فیلسوف و طبیعت‌شناس برجسته‌یی بود. بیشتر به **مذهب جان‌پنداری طبیعی**[6] تمایل داشت و بر آن بود که تحول در طبیعت مداوم است، و همواره چیزی به چیز دیگری متبدل می‌شود. به نظر وی قراین و مشاهدات نشان می‌دهد که یک مادهٔ اصلی بی‌پایان وجود دارد که انبوه و متراکم است و فضا را پر کرده است، و ازاین‌رو، خلاء باطل است. باید یک روح جهانی فرض شود تا تولید و حرکت اشیاء را بتوان تبیین کرد. عشق و نفرت یا مهر و کین همه اشیاء را زیر سیطره و نفوذ خود قرار داده است. نور و حرارت، مظاهری از روح جهانی هستند؛ و این هر دو از آسمان آمده است. مقابل آن زمین است که پر از رطوبت و برودت است، که در زمین به دو چیز یعنی: آب و هوا تقسیم می‌گردد. همهٔ اشیاء از این امور که گفتیم برمی‌آیند، به‌ویژه فلزات و حیات. هر نوعی برای خود غایت و معنی ویژه‌یی دارد، که باید از راه علم مورد تحقیق و کاوش قرار گیرد. کاردانو استدلال می‌کرد که غایت قصوای انسان باید این باشد که خدا را بشناسد، و حد واسط میان الوهیت و بقاء و فناء باشد. روح عقلانی (یا نفس ناطقه) غیر فانی است، و چون به اشراق ربانی ایجاد گشته، لذا از خدا انفکاک ندارد. خردمندی حقیقی تنها در صورت وحدت با خدا و مطالعهٔ ریاضیات دست می‌دهد، چنانکه خدا نیز عالم را بر طبق موازین و قوانین ریاضی ایجاد کرده و اداره می‌کند. مردم دولت را تشکیل می‌دهند، چون به تنهایی ناتوان‌اند و کاری از پیش نمی‌برند. قوانین باید نیرومند باشد و با دین

---

1. Syllogism.
2. Method.
3. System.
4. *Observations of Aristotle* (Aristotelicae Animadversations).
5. Girolamo Cardano.
6. Hylozaistic Naturalism.

متحد و مطابق گردد. مهم‌ترین کتاب کاردانو که در سال ۱۵۵۲ انتشار داد دربارهٔ موشکافی[1] نام دارد. کتاب دیگری به‌نام در تنوع اشیاء[2] از اوست، که به سال ۱۵۵۶ نوشت.

برناردینوتلزیو[3] (۱۵۸۸-۱۵۰۸مـ.) [کورنزا[4]، پادوا، رم، ناپل]. تلزیو یکی دیگر از نمایندگان استقلال روح و فکر در زمانهٔ خویش بود. وی در ناپل ریاضیات و علوم طبیعی خواند. حدود سال ۱۵۷۰ مهم‌ترین کتاب خویش را نوشت: دربارهٔ طبیعت، بر اساس مبادی خود آن.[5] وی بیشتر از فیلسوفان پیش از سقراط و رواقیان متأثر بود، و بر این اعتقاد بود که همهٔ امور عینی قابل تبدیل به حرارت و برودت، و به ماده است. این فرض در مورد اموری مانند: حرکت، سکون، انبساط و انقباض نیز صادق است. وی نظراً یک تجربی‌مذهب بود، ولی جهان‌شناسی وی نوعی مذهب همه ـ نفسی[6] بود. حیات و آگاهی نتیجهٔ اصل حرارت است، و تنها روح را خدا افاضه می‌کند. هدف همهٔ اشیاء صیانت ذات یا خودپایی[7] است؛ هر چیز که به این منظور کمک کند، خوب است، و هر چه با این مقصود مباین باشد، بد است.

فائوستوسوزینی[8] (۱۶۰۴-۱۵۳۹مـ.) [سینا[9]، ژنو، ترانسیلوانیا، لهستان]. سوزینی یکی از بزرگ‌ترین مجادلان الهیات در روزگار خویش بود، و با هر دو فرقه کاتولیک و پروتستان مخالف بود، زیرا وی طریقهٔ اهل توحید یا موحدان[10] را می‌پسندید. سوزینی می‌گفت: هیچ دینی را که با عقل و اخلاق مخالف باشد، نباید پذیرفت. گذشته از این، وی اظهار داشت که: اگرچه مسیح مردی بزرگ و یا ابرمرد بود، ولی اصحاب کلیسا از وی تفسیر و شخصیتی غیر معقول می‌سازند. این مخالفت برای سوزینی بسیار گران تمام شد، زیرا سال‌های آخر عمرش را همه در عزلت و دربه‌دری گذرانید. ولی علی‌رغم این آزار کشیدن، تصنیفات وی، به‌ویژه دربارهٔ عیسی مسیح منجی[11] در فکر توحیدگرایان مسیحی تأثیر عمیقی بخشید.

---

1. *On Subtlety* (= در نکته‌سنجی)
2. *On the Variety of Things.*
3. Bernardino Telesio.
4. Corenza.
5. *On Nature According to Its Own Principles.*
6. Panpsychist (= همه ـ روانی)
7. Self -Preservation.
8. Fausto Sozzini.
9. Siena.
10. Unitarians.
11. *On Jesus Christ the Saviour* (De Jesu Christo Servatore).

میشل دومونتنی[1] (۱۵۹۲-۱۵۳۳مـ.) [پریگورد[2]، بردو]. شهرت وی عمده به سبب مقالات[3] (۱۵۸۰) اوست، که تأثرات ادیبانهٔ یک مرد آزاده است، و در آن، جهت تعلیل وجود انسان وضعی انتقادی به خود گرفته و نتیجهٔ یک عمر تجربه را که بیشتر آن درمیان مردم گذشته به رشتهٔ تحریر درآورده است. مونتنی فکر شکاک حکمای اقدمین را احیاء کرد. گاه‌گاهی نیز چنین به‌نظر می‌آید که باید به یک نیروی فوق‌طبیعی ایمان داشت، اگرچه وی خود مدافع با شوری از سنت و دین نبوده است. در بیشتر نوشته‌های وی طبیعت‌گرایی همراه با ذوق سلیم به چشم می‌خورد، و کسی را مجاز نمی‌دارد تا آن حال طبیعی را آشفته و برهم کند، و خداوندِ آن‌را از حالات طبیعی بگردانند.

جیوردانوبرونو[4] (۱۶۰۰-۱۵۴۸مـ.) [نولا[5]، ونیز، رم]. چهره‌یی که در این دوره بیشتر جلب توجه می‌کند همین برونو است، وی در آغاز، دومنیکن شد، ولی پس از اندک زمانی از تعالیم آن فرقه سر خورد، و لباس مخصوص آن فرقه را از سر به‌در کشید، و گرد اروپا گردش کرد و سرگردان بود. گفته‌اند که: او به **کلیسای اصلاح‌یافته**[6] پیوست ولی این نیز به بی‌رضایتی او افزود. به‌هرحال در سال ۱۵۹۲مـ. سازمان تفتیش عقاید ونیز او را توقیف کرد، و پس از هفت سال زندانی شدن، او را زنده زنده در آتش سوزاندند. وی با منطق ارسطویی و جهان‌شناسی او مخالفت کرد، و از عقاید نیکلاس کوزایی بسیار متأثر شد، و به مذهب وحدت وجود تمایل یافت. به‌نظر وی خدا و طبیعت یکی است، جز اینکه خدا جنبهٔ فعال؛ و طبیعت جانب منفعل این حقیقت است، و هر دو لایتناهی و

---

1. Michel de Montaigne.
2. Perigord.
3. Essays.
4. Giordano Bruno.
5. Nola.

۶. کلیسای اصلاح یافته = Reformed Church به گروه‌هایی از کلیساهای پروتستان اطلاق می‌گردد که عقاید زوینگلی و کالوین را دنبال کردند تا عقاید لوتر را. این کلیساها از لحاظ حکومتی نیز تابع کلیسای پرسبای‌ترین (Presbyterian) هستند. این کلیسا نخستین بار به سال ۱۵۱۹ در زوریخ به‌وسیلهٔ زوینگلی که شدیداً متأثر از اراسموس بود، تشکیل شد. در اثر همین اقدام زوریخ به سال ۱۵۲۳ از مذهب کاتولیک رومی = (Roman Catholicism) برید، و پس از آن ژنو ــ که مرکز الهی کالوَن بود ــ به سال ۱۵۴۱ از مذهب کاتولیک جدا شد. در روزگاران جدید، نهضت ذکور به همت کارل بارث Karl Barth متکلم سویسی (۱۹۶۸-۱۸۸۶) رونقی تازه یافت و متجاوز از ۵۰ میلیون طرفدار درکشورهای اروپا و استرالیا و اندونزی و آسیای مرکزی به‌هم رسانیده است.

بی‌پایان‌اند؛ ولی این بدان معنی نیست که دو حقیقت وجود دارد، بلکه از این جهت است که حقیقت دو سو و دو روی دارد، و دلیل این مطلب آن است که اگر دو حقیقت بود، و هر دو بی‌پایان، چاره‌یی جز این نبود که یکی دیگری را محدود سازد. ذات باری همهٔ وجود است، و جهان مظهر ذات اوست. در حقیقت او روح جهان است، و موناد موناد‌ها. انسان تجلی و پرتوی از خداست و به سوی او نیز باز می‌گردد. نظام کوپرنیکی که در سال ۱۴۵۳، یعنی ۹۵ پیش از ولادت برونو انتشار یافته بود، او را بر این اعتقاد ملزم ساخت که: جهان یکی است، ستارگان آسمانی خورشیدهایی مانند خورشید ماست؛ و مرکز منظومه‌های شمسی دیگر. از کتاب‌های معتبر برونو کتابی است به‌نام دربارهٔ علت، اصل و واحد[1] (۱۵۸۴).

جاکوب زبرلا[2] (۱۵۸۲-۱۵۳۲ مـ.) [پادوا]. زبرلا از ارسطوییان نامی مدرسهٔ پادوا بشمار می‌رود، وگاهی او را با ابن‌رشد و زمانی با اسکندرانیان در یک ردیف می‌آورند، و جزو آنان می‌شمرند. اگرچه وی مرجعیت کلیسا را پذیرفته بود، تفسیرهایی که از ارسطو می‌کرد همیشه با اصول مذهب مسیح سازگار نبود. وی به یک ماده که از لحاظ جِرْم بی‌پایان، و دائم‌الوجود است اعتقاد داشت. به‌نظر وی آسمان‌ها مستقلاً منشاء و سرچشمهٔ همهٔ اشیاء است، و دلایلی که برای اثبات وجود خدای مستقل از این عالم اقامه می‌کنند، همه ناکافی است. وی بهمین نحو، فکر می‌کرد که: روح انسان فقط وحدت یا ترکیب جسم وی است.

معرفت انسان و تعمیم‌های صحیح وی وقتی انجام می‌گیرد که خود را از قید ماده و حواس آزاد سازد. محرک اول[3] به کالبد و روح انسان حلول می‌کند، و از این راه معرفت را ممکن می‌سازد. به‌نظر زبرلا بقاء یا جاودانگی روح قابل اثبات نیست. دانش یا معرفت دو مرحله دارد: اعیان طبیعی، و تجزیه و تحلیلی که نتیجهٔ تأمل است؛ و منطق از همین مرتبهٔ دوم سخن می‌گوید و علوم از منطق سود می‌جویند، که همواره دربارهٔ تحقیق دو مورد یعنی: علت و معلول کار می‌کنند. از کارهای برجستهٔ زبرلا کتابی است به‌نام دربارهٔ

---

1. *Concerning the Cause, the Principle and the One.*
2. Jacob Zabarella.
3. First Mover.

طبیعت[1] (۱۵۸۹).

والنتین ویگل[2] (۱۵۸۸-۱۵۳۳ م.) [ناوندورف[3]، زاپین[4]]. وی در لایپزیک و ویتنبرگ درس خواند، و پیشوای روحانی شد، و به عنوان سخنور و ناطقی زبردست شهرت یافت. ارباب کلیسا نست به عقاید وی بدگمان شدند، ولیکن او توانست خود را از آن سوءظن‌ها تبرئه کند؛ تنها پس از مرگ وی معلوم شد که عقاید او با اصول مذهب کلیسایی مباینت‌های زیاد داشته است. کتاب بسیار مهم او محاوره‌یی دربارهٔ مسیحیت[5] نام دارد. وی نسبت به همهٔ کتب اظهار تنفر و تحقیر کرد، و بر آن شد که: معرفت، موقوف «نور باطن»[6] است؛ ولی با وجود این همواره به فضل افلاطون، دیونیزیوس کاذب اهل آروپاگیت، تماس اهل کمپیس، اکهارت؛ و به‌ویژه به دقت الهیات آلمانی، اقرار داشت. ویگل فلسفه را با خداشناسی مربوط کرد، و یک مذهب اصالت معنی[7] عرضه کرد. به‌نظر وی فضا تنها در درون عالم است؛ از این جهت بهشت و دوزخ جزو مکان نیستند. فعالیت روح انسان است که همهٔ دانش‌ها را ایجاد می‌کند. وقتی که اشراق درونی با روح نافذ[8] خدا به‌هم پیوست، معرفت فوق‌طبیعی حاصل می‌گردد. نجات، نتیجهٔ ارتقاء روحی و «تشبه به‌خدا»[9] و بریدن از همه عالم و پناه دادن خود به اوست. به‌نظر «ویگل» جنبه‌های تاریخی مسیحیت همه تبعی و کم‌اعتبار است.

فرانسیسکوپاتریزی[10] (۱۵۹۷-۱۵۲۹م.) [دالماشیا[11]، پادوا، فرارا[12]، رم]. پاتریزی

1. *On Nature* (De Rebus Naturalibus).

- زبرلا تا پایان عمر درکرسی استادی پادوا باقی ماند، چه او از حمایت قیصر، کرمونینوس (Cremoninus) برخوردار بود. از عجایب احوال او این است که عقاید علمی خود را بر اساس افکار بطلیموس نهاد و عقاید جدید فیزیکی را رد کرد؛ و به‌ویژه نجوم کوپرنیکی را نپذیرفت. و گویند وی به گالیله علاقهٔ بسیار داشت ولی هرگز از تلسکوپ او به‌جایی ننگریست تا مگر مجبور به ترک نجوم ارسطویی گردد! (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۳/۲۲۶).

2. Valentine Weigel.
3. Naundorf.
4. Zschappen.
5. *Dialogue on Christianity.*
6. "Inner light".
7. Idealism.
8. Indwelling.
9. Akinness to God.
10. Francisco Patrizzi (Patricius).
11. Dalmatia.
12. Ferrara.

مهم‌ترین کتاب خود یعنی: یک فلسفهٔ جدید[1] را در فرارا نوشت. در این کتاب صریحاً تأثیر مذهب نوافلاطونی بچشم می‌خورد، بدین ترتیب که: وی جهان را چون پرتوی از نور مطلق[2] تبیین می‌کند، که به سبب یک مقصود نهایی پدیدار گشته است، و آن غایت ذات باری تعالی است، که به‌وسیلهٔ یک «روح جهانی»[3] در جهان پراکنده شده است، و قوانین حاکم بر عالم نیز از همین روح جهانی برمی‌آیند. همهٔ کثرات نیز از ذات باری تعالی پدیدار گشته؛ و سرانجام به نیروی عشق دوباره با ذات واحد اتحاد می‌یابند. به‌نظر پاتریزی امور روحانی با شؤون مادی و دنیاوی مخالف و متضادند، همچنانکه «فعل» مخالف «انفعال» است.

جهان مادی تنها به سبب این می‌چرخد که اصلی روحانی در آن متمرکز است، اما اینکه چگونه این دو ضد با هم متحد گشته‌اند بر ما معلوم نیست. شاید روح و نور واسطه‌های میان آن‌دو باشد. ماده دارای خواص امتداد و ثبات است. معرفت ما از فضای محض[4] بسیار دقیق‌تر از اشیاء طبیعی است. پاتریزی آرزومند بود که به‌وسیلهٔ فلسفه خود میان علم و ایمان مسیحی توفیق دهد، و بدعت‌آوران را الزام کند، و به کلیسا بکشاند؛ به‌ویژه پروتستان‌های آلمان را.

فرانسیسکو سوارز[5] (۱۶۱۷-۱۵۴۸مـ.). [گرانادا[6]، رم، سالامانکا[7]، لیسبون]. وی یکی از یسوعیان بسیار دانشمند بود، و مذهب سنتی ارسطویی مسیحی را پیروی می‌کرد. کتاب مباحثات مابعدالطبیعی[8] (۱۵۹۷) وی نمایشگر کاملی از فلسفهٔ اوست. وی در این کتاب، و در ضمن تفکرات و تأملات خویش، به یک نظام فلسفی می‌رسد که آن‌را کانگراویسم[9] یا مذهب اقتضاء توفیق می‌نامد. به‌نظر سوارز خداشناسی برتر از فلسفه است، چه مبتنی بر وحی الهی است. در رساله‌یی که سوارز در باب قانون نوشت با حقوق الهی پادشاهان مخالفت کرد و این کتاب مورد توجه بسیار گروتیوس قرار گرفت.

---

1. A New Philosophy.
2. Supreme Light (=نور قاهر)
3. World Soul.
4. Pure Space.
5. Francisco Suarez.
6. Granada.
7. Salamanca.
8. Metaphysical Disputations.
9. کانگروییسم (Congruism) مذهبی است در آیین ترسایی، که بنابر آن، توفیق الهی وقتی فرامی‌رسد که شرایط برای دریافت آن مطلوب باشد.

وی همچنین رساله‌یی در رد مذهب کلیسای انگلیس نوشت.[1]

۱. ــ سوارز ــ دانشمند پرکاری بوده، مجموعه آثار او، که میانه سال‌های ۷۶-۱۸۵۶ در پاریس چاپ شده، بالغ بر بیست‌وهشت (۲۸) جلد بزرگ می‌شود؛ ولی مهم‌ترین این آثار، همانا همین کتاب مباحثات مابعدالطبیعی است که دربارهٔ آن گفته‌اند «همهٔ مباحثات معتبر مدرسیان در این کتاب با صراحت و وضوح تمام گرد آمده...» نکتهٔ جالب اینست که **سوارز** در این کتاب روش **ارسطو** را رها کرده ــ چه **مابعدالطبیعه** ارسطو درواقع یک کتاب نیست، بلکه مجموعه‌یی از مقالات است. وی با دقت و موشکافی، مابعدالطبیعه را به ۵۴ مبحث، و هر مبحث را به چند فصل تقسیم کرده است (کاپلستون، ۴-۳/۳۵۳).

۸

آغاز فکر جدید[1]

فکر «دوره حیات جدید علمی و ادبی»[2] اندک‌اندک در تفکر فلسفی جدید تحلیل می‌رفت. در میان آن دو فاصلهٔ شدیدی وجود نداشت؛ ریشه‌های دورهٔ بعدی از دورهٔ نخستین مایه می‌گرفت، و درواقع دنبالهٔ آن بود. در حقیقت، بسیاری از آنچه بعدها جدید نامیده شد، کشف مجدد نظریات قدیم بود، که به‌طرز بهتر و نوآیین‌تری مقصود قدما را دنبال می‌کرد، و بدان معنی صحیحی می‌داد. به‌طوری‌که تأثیر سده‌های میانه امروزه بیشتر معلوم شده، و دانشمندان دریافته‌اند، که نمونه‌ها یا قوالب فکریی که در جهان قدیم مدون شده، هنوز هم بکار است و ارزش دارد. سدهٔ هفدهم موسم شکوفایی مذهب تجربی بریتانیا، و مذهب عقلانی در خارج از بریتانیا بود. با فرانسیس بیکن، از یک طرف، و دکارت، از طرف دیگر دو رشته فکر استوار و جدید جریان یافت، و به دست کانت به سدهٔ هجدهم رسید. عرفان دینی هنوز اساس فکر فلسفی بود اگرچه بررسی عقلانی ادیان تطبیقی هم، که در دین عقلانی یا دین طبیعی به اوج خود می‌رسید، اعتبار بسزایی یافته بود. فلسفهٔ مجتمع کمال مطلوب (مدینهٔ فاضله) همچنان مورد مطالعه قرار می‌گرفت، و اظهاراتی که دربارهٔ روابط بین‌الملل می‌شد، دقت‌ها را به سوی خود جلب می‌کرد، و مسألهٔ معرفت بیش از پیش مورد توجه بود و هنوز اهمیت سابق خود را داشت. علاوه بر این، مسایل مابعدالطبیعی اغلب مباحثات اهل نظر را شامل می‌شد.

---

1. Early Modern Thought. 2. Renaissance.

در واقع، این دوره از لحاظ عقلی بسیار فعال بود، و از بسیاری جهات پایهٔ پیشرفت‌های بسیاری در دوره‌های بعد شد.

پیر شارون[1] (۱۶۰۳-۱۵۴۱م.) [پاریس، بردو]. شارون در آغاز حقوق خواند، لیکن پیشهٔ خود را نپسندید و آغاز به خواندن خداشناسی کرد، و سرانجام کشیش شد. در شخصیت وی همواره دو حالت: سرزندگی و آمیزش، و گوشه‌نشینی و صلح‌جویی در نزاع بود، و شاید به سبب همین شخصیت دوگانه، وی استدلال کرد که: همهٔ مردم یک شخصیت دوجانبه دارند، که از یکی به‌عنوان ابزاری برای نیازهای این جهانی سود می‌جویند؛ و از دیگری در تحقیق و توجه به امور غریبه و خارج از این جهان استفاده می‌کنند. وی از کلیسا و معتقدات آن دفاع کرد. با وجود این، دربارهٔ معرفت عالم یک وضع شکاکانه[2] به‌خود گرفت. و در کتاب دربارهٔ عقل[3] که احتمالاً به‌سال ۱۶۰۱ چاپ شد، اظهار داشت که: اساس همهٔ معرفت و جوهر خردمندی شکاکیت است.[4] انسان باید معرفت را با خودشناسی آغاز کند، و بر طبق اصول طبیعت زیست کند، و همواره خود را ملزم به تَجَلّی به فضایل اساسی: حکمت، عدالت، شجاعت، و عفت بکند. صفات مشخصهٔ انسان: بطالت، ضعف اخلاقی، بی‌ثباتی و شقاوت است. انسان از حیوانات تنها به‌مرتبه و درجه فرق دارد، و برای همین فرق یا اختلاف تاوان‌های خاصی می‌پردازد. یقین غیرممکن است؛ تنها اراده می‌تواند که بر هیجانات و هوس‌ها غالب آید، و آزادی روح و استقلال در حکم ببار آورد. و این، خود جرقه‌یی از روح خدای تعالی در درون انسان است، که ارزش راستین او را بدو می‌دهد.

جاکوب بوهم[5] (۱۶۲۱-۱۵۷۵م.) [آلتزیدنبرگ[6]]. فیلسوف آلمانی جاکوب تعدادی کتاب نوشت، و زندگانی خود را به کفشگری یا پینه‌دوزی می‌گذرانید. وی تنها زبان

---

1. Pierre Charron. 2. Skeptical Attitude. 3. *On Wisdom* (De la Sagesse).

۴. شارون معتقد بود که ممکن نیست درستی هیچ نوع دینی را تضمین کرد، زیرا حقیقت دینی در آدمی‌زاده ذاتی یا موروثی (Inherent) نیست، بلکه بر اثر تربیت و شرایط محیط تشکیل می‌شود. تنها اخلاق در آدمی‌زاده موروثی و به اصطلاح فلسفی از امور ماتقدم است، و لذا مذهب مبتنی بر اخلاق است. عقاید شک‌آمیز و ضد دینی شارون اگرچه در لفافهٔ مذهب ارتدوکسی پوشیده بود، سرانجام آشکار شد و او را متهم به بددینی کردند (فرهنگ فلسفی، چاپ روسیه، ۱۹۶۷، ۷۰-۷۱).

5. Jacob Boehme. 6. Altseidenberg.

آلمانی می‌دانست و بدان می‌نوشت. مهم‌ترین کتاب او طلوع فجر[1] نام دارد که در سال ۱۶۱۲ نوشت (و یکسال پس از مرگ وی چاپ شد.) و در آن یک مذهب عرفانی اظهار کرد و گفت: خدا به منزلهٔ اقیانوس یا گردابی است که همهٔ اشیاء از آنجا صادر می‌شوند، و سرانجام همه بدانجا برمی‌گردند. همهٔ وقایع و رویدادهای عالم نیازمند اضداد خود هستند و بدون اضداد خود واقع نمی‌شوند. جهان مظهر ذات باری است که متعالی و جاودان است. بوهم به‌ویژه مسألهٔ شر را بیشتر مورد توجه قرار داد، و آن‌را به یک بنیاد دوجانبه در خود ذات باری نسبت می‌داد. هر چیزی در مقابله و سنجش با ضد آن شناخته می‌شود. از این جهت، بدون وجود شر، خدا نمی‌توانست خیر، علم، حیات و حرکت خود را اظهار کند. ذات باری، شامل هفت کیفیت اساسی است که سه تای آن مبین وجوه عشق؛ سه‌تای دیگر نمایندهٔ خشم؛ و یکی دیگر نمایندهٔ آتش است (که منشأحیات است).

ذات باری، در مراحل اول تکامل پدر است. او به‌خویشتن نظر کرد، و خیال خویش را تصویر کرد، و همین پسر است. جریان همین خیال و صورت‌پذیری آن، از ذات اصلی خدا روح‌القدس[2] است. شیطان[3]، شیفتهٔ صفات غضبانی خداگشت، و انتقال از ظلمت به نور را نپذیرفت، و در نتیجه مغضوب گشت و از مرتبت افتاد، و حاصل این واقعه، آفرینش ماده گشت. بوهم معتقد بود که بهشت و دوزخ در روی زمین است. هرکس که از گناه و بدکاری درگذرد، و خود را از تاریکی و ظلمت به روشنایی و نور ارتقاء دهد، او از آغاز در بهشت باشد، و هرکس که به شر تعلق یابد و بد کند نیز، از پیش در دوزخ باشد.[4]

ارسطو درس اوّل را به ما داد
چرا در درس اول مانده‌ای باز؟

فرانسیس بیکن[5] (۱۶۲۶-۱۵۶۱ مـ.) پدرِ بیکن از اطرافیان ملکه الیزابت بود. وی در

---

1. *The Rising Dawn* (Aurora =فجر طالع).

2. Holy Ghost.

3. Lucifer

۴. اگرچه افکار بوهم ثبات و تداوم و نظام لازم را نداشته و با تعبیرات مذهبی و به‌ویژه عهد عتیق و جدید درآمیخته است، ولی از افکار عمیق فلسفی نیز خالی نیست. و بعدها هامان (Hamann) و شلینگ و به‌ویژه هگل از وی استفاده کرده‌اند.

5. Francis Bacon.

کیمبریج درس خواند، دو سال در فرانسه با سفیر کبیر انگلستان بسر برد، و پس از آن به کار قضا پرداخت. در سال ۱۵۸۴ وارد پارلمان انگلیس شد، ولی مخالفتش با برنامهٔ مالیاتی الیزابت پیشرفتِ سیاسی او را به‌تأخیر انداخت، و تنها بر اثرِ مَساعیِ اِرْلِ اسکس ملکه حاضر شد که او را به‌عنوان عضو غیررسمیِ «شورای دانایان» بپذیرد. با این همه، در محاکمهٔ اِرْلِ اسکس سعیِ بسیار کرد تا اِرْل به خیانت محکوم گردد! در سلطنتِ جیمز اوّل محبوبیّت یافت و به سرعت ترقّی کرد، و به مقامات بزرگ از جمله به مقام لُرد چانسلری[1] رسید، و در سال ۱۶۱۸ عنوانِ بارون و رولام[2] گرفت. وی در سال ۱۶۲۱ وایکانتِ[3] آلبانس مقدس شد، اما همان سال متّهم به رشوه‌خواری در امور وکالت و قضا شد. پس از اثباتِ جُرم از همهٔ مقامات، و مِن جمله از کرسیِ خویش در پارلمان معزول گشت، و جریمهٔ گزافی بر او بستند و در برج بزرگ شهر محبوس گشت. «آنچه معلوم است این است که پس از چند روز از برج آزاد شد و جریمه‌یی را که حقّ او نبود پرداخت. بیکن پذیرفت که هدایایی از طرفین دعاوی قبول کرده، ولیکن ادعا کرد که فتاوی و آراء قضایی وی در کمال صحّت و استقامت بوده، و به‌وسیلهٔ این هدایا از راه راست منحرف نگشته است. ممکن است ادعای وی صحیح نباشد، ولیکن کسی هم حقیقت موضوع را نمی‌داند؛ ولی به‌هر صورت می‌توان گفت این یک اشتباه تاریخی خواهد بود که ما همان موازینی را که امروزه در داوریِ یک قاضی از او متوقّعیم در زمان حکومت ملکه الیزابت و جیمز اول از یک قاضی بخواهیم. به عبارت دیگر، اگرچه بیکن مردی قویُّ‌الاخلاق نبود، ولیکن مرد شریر یا قاضی طمّاعی هم نبود، و این قول کاملاً ناصواب است که وی را از زمره اشخاصی بشماریم که به «شکاف شخصیت» دچارند؛ و بگوییم که وی دو شخصیت نامتجانس را در خود جمع کرده بود: درایت و جهان‌بینیِ یک فیلسوف؛ و نفس‌پرستی یک سیاستمدار؛ که به اصول اخلاقی هیچ اهمیتی قایل نیست. البته وی شخص بزرگوار و مقدسی چون طامس مور نبود، ولی به هیچ روی نمونه‌یی از «شارلاتانیزم» هم نبود. مرگ وی در روز ششم آوریل ۱۶۲۶ اتفاق افتاد.»[4]

---

1. Lord Chancellor. 2. Baron Verulam (= بارون والامقام)

3. Viscount = Vice or Companion of a Count. بارون پایین‌تر از وایکانت است.

- Baroness = Baron's wife; Baronet = dim of Baron.

- viscount (vycount) = a nobleman ranking between earl and Baron.

۴. قسمت داخل گیومه جهت تکمیل مرام عیناً از کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۳، بخش دوم، ۶-۱۰۵ ترجمه و نقل شد.



بیکن کوشید تا روح عصر خویش را در کتاب اُرغَنون جدید[1] (۱۶۲۰) نشان دهد. و بر آن شد در این کتاب یک منطق استقرایی[2] در برابر منطق قیاسی ارسطو، که مورد تأیید و استفاده ارباب کلیسا هم بود عرضه کند.[3] وی سازمان دادن به تحقیقات را مورد دقت قرارداد، و برای این‌کار پیشنهاد کرد که باید مشاهده‌گران زیاد باشند تا معلومات کافی گرد آید، جمع‌بندی و افزایش‌ها دقیق و محدود گردد، سپس آن‌ها را برای تعمیم‌های بزرگ‌تر به مراکز بزرگ‌تر بگذرانند. و این کار باید برای پیشرفت و تأمین سعادت انسان انجام شود. یک جدول اصلی جهت تدوین روش‌های لازم برای ایجاد و فهم روابط علّی مورد نیاز است. موارد استثنایی باید با دقت یادداشت شود، و از تعمیمی بلاتأمّل و از شتابزدگی پرهیز گردد. بیکن معتقد بود که باید اذهان مردم از بت‌هایی که بدون ارادهٔ آن‌ها پرستیده می‌شود پاک گردد؛ او این «بُت»ها را «تصوُّرات نادرست»[4] هم می‌خواند. این بُت‌ها چهار دسته هستند:

تعصباتی که شخص به خود و عقیدهٔ خود ابراز می‌کند (بت‌های غار)[5]؛ آداب و رسوم نوع انسان (بت‌های قبیله‌یی)[6]؛ استعمال الفاظ و کلمات (بت‌های بازاری)[7]؛ و تأثیر نام‌هایِ بزرگ و رجالِ مشهورِ پیشین (بت‌های نمایشی)[8]. باید روش تجربی بکار آید و دانشمندان در تحریص اهل علم بکاربرد این روش بکوشند. انسان باید بر طبیعت غلبه کند، اما «برای غلبهٔ بر طبیعت، باید نخست آن‌را بررسی کرد». در الهیّات، وی معتقد بود که باید میان مذهبِ طبیعی، و مذهبی که از وحی سرچشمه می‌گیرد، فرق گذاشت. اوّلی را باید مانند دیگر رشته‌های علم و با روش و اسلوبِ آن‌ها مورد تحقیق قرار دهند؛ لیکن

---

1. *Nouum Organum*.
2. Inductive Logic.

۳. «نظام فعلی منطق [= ارسطویی] به جای تحرّی حقیقت، بیشتر بیاناتِ غلطِ کهن و قدیم را تأیید می‌کند؛ بیاناتی که بر پایهٔ مفاهیم عامیانه است، و بنابراین بیشتر زیانبار است تا سودمند» (اُرغنون جدید، کتاب ۱، جملهٔ ۱۲، صفحهٔ ۳۸۵). ولتر در نامه‌های فلسفی، («نامهٔ ۱۲»، ۶۷-۶۶، ترجمهٔ نگارنده، انتشارات بهبهانی) دربارهٔ این کتاب می‌نویسد «بهترین و نامدارترین کتابِ او همان است که امروز بسیار کم خوانده می‌شود و کمتر مورد استفاده قرار می‌گیرد، مقصودِ من اُرغنونِ علوم جدیدِ او است. این کتاب چُوب بستی است که بنایِ تفکُّر علمیِ جدید بر پایهٔ آن استوار گشته است، و چون این بنایِ شامخ برافراشته شد، دست‌کم تا حدودی چوب بست از حیِّزِ انتفاع افتاد!»

4. False notions.
5. Idols of the Cave.
6. Idols of the Tribe.
7. Idols of the Market place.
8. Idols of the Theater.

دومی مبتنی بر اساسی است که از حوزهٔ آزمایش‌های علمی و تَجارِب عینی برتر است. از این‌روی، باید آن‌را ترک کنند و به کسانی واگذارند که از این دانش بهره‌یی یافته‌اند.[۱] مشاهده‌گر باید شخصیت خود را از دخالت در تحقیق کنار بکشد، و رها کند تا طبیعت بدون دخالت شخصی، وقایع را ثبت کند. ولیکن، روی‌هم‌رفته، بیکن مدافع این اصل هم بود که باید «میان روش تجربی و عقلی تلفیقی به عمل آید». با وجودِ اهتمامی که بیکن در بکار بردن روش تجربه داشته، وی را به علّت قصور و درنیافتن ارزشِ روش تجربه انتقاد کردند؛ با این همه، بیکن شهید راه علم شد، چه وی وقتی‌که آثار سرد کردن یک ماکیان را به‌وسیلهٔ برف آزمایش می‌کرد سرمای مُهلِکی خورد و درگذشت.

از این چهار بت دو تا فطری[۲] است و به طبیعتِ ذهن مربوط است و ریشه‌کَن ساختنِ آن دشوار است (ایدولاتریبوس[۳]؛ ایدولااسپکوس[۴])، بت سوم ایدولافوری[۵]، بت‌های بازاری است که بی‌خبر به اذهانِ آدمیان می‌خزد، و از اینجاست که به یک معنی فطری و جدایی‌ناپذیر می‌گردد. و آن خطاهایی است که از تأثیر صِرفِ الفاظ بر ذهن حاصل می‌گردد. به نظر بیکن، این بت، نوعِ بسیار پر زحمتِ خطاهاست، و به‌ویژه در فلسفه خطرناک است. زیرا واژه‌ها وضع سفسطه‌آمیزی از نگرش در اشیاء ایجاد می‌کند، و این از دو راه اتفاق می‌افتد: اول اینکه برخی کلمات هستند که اساساً اسم‌های بی‌مُسمایی هستند یعنی نامشان هست ولی وجود خارجی ندارند (به تعبیر دانشمندان ما «معلوم‌الاسم و معدوم‌الجسم»اند)[۶] ولی همچنان گمان می‌رود که وجوددارند زیرا نامی

---

۱. به‌رغم آنچه در قرآن بدان تصریح شده؛ به آیاتی چند در باب نفی تقلید بنگرید:
- انّا وَجَدنا آباءَنا عَلیٰ اُمَّةٍ وَ اِنّا عَلیٰ آثارِهِمْ مُقتَدوُنَ. (زخرف، ۴۳/ آیهٔ ۲۳).
- بَلْ وَجَدْنا آباءَنا کَذلِکَ یَفعَلونَ. (شعراء، ۲۶/آیهٔ ۷۴).
- بَلْ نَتَّبِعُ ما وَجَدْنا عَلَیهِ آباءَنا. (لقمان، ۳۱/ آیهٔ ۲۱).

2. Innate.

3. Tribal Idol = Idola Tribus.

4. Idols of the Cave = Idola Specus.

5. Idols of the Market place = Idola Fori.

۶. هیچ اسم بی‌مسمّی دیده‌ای؟   یا ز گاف و لامِ گل گل چیده‌ای؟
شب نگردد روشن از ذکرِ چراغ   نام فروردین نیارد گل به باغ
تا قیامت صوفی اَر «می‌می» کند   تا ننوشد باده کی مستی کند

(مثنوی، ۱/۹، علاء).

یافته‌اند؛ دوم اینکه نام‌هایی هستند که با شتاب و غیرماهرانه از چند موضوع تجرید شده و بی‌پروا به همهٔ چیزهایی که کمترین مشابهتی با این موضوعات دارند تعمیم داده شده، و ازاین راه بزرگ‌ترین سردَرگُمی را باعث شده‌اند؛ چهارمین و واپسینِ بُت‌ها ایدولاتیاتری[1] (= بت‌های نمایشی) یا اوضاع و احوال سفسطه‌آمیزی است که از نظام‌های پذیرفته شدهٔ فلسفه و شیوه‌های غلطِ بیان و عرضهٔ آن‌هاست.

فلسفه‌هایی که «مورد ملامت قرار گرفته‌اند» بر سه دسته هستند:

ـ سفسطی: که از آن‌ها ارسطو بهترین نمونه است، که به نظر بیکن، طبیعت را مجبور می‌سازد که با طرح‌های تجریدیِ او منطبق شود و می‌اندیشد که همه چیز را با تعریفات می‌توان بیان کرد؛

ـ تجربی: که با ملاحظهٔ چند موردِ محدود، بی‌درنگ به نتایج کُلّی می‌رسند؛

ـ خرافی: که فلسفه را با داخل ساختن تصورات و مفاهیم شعری و کلامی فاسد می‌سازد.[2]



بیکن «استایلیست»[3] بود = خداوند سبک در نویسندگی.

ما نیازمند فلسفه‌یی جدید هستیم، ولی فلسفهٔ جدید عبارت از دانشِ جدید است.[4]

نبوغ ارسطو در سیاست بوده، آنجا که می‌گوید[5] «هر کس که به تنهایی خوش‌دل شود یا یک جانور وحشی است یا یک خداست».

نبوغِ افلاطون در این است که می‌گوید «همهٔ معرفت نیست مگر یادآوری».[6]

سلیمان می‌گوید[7] «در روی زمین هیچ چیز تازه نیست» و «انتقادی مخرب[8] لازم است.»

دانشجویان چند طایفه‌اند:

۱. گروهی که قطعاً می‌گویند: کسب دانش ناممکن است.

---

1. Idols of theatre= Idola theatri.

۲. بریتانیکا، ۲/۹۹۳-۹۹۹، ۱۹۷۰.

3. Stylist.

4. New philosophy equates modern Science.

5. "Whoseever is delighted in solitude is either a wild beast or a god." (*Essays* , 80).

6. "All knowledge was but remebrance." (168)

7. Salomon: " There is no new thing upon the earth."

8. Destructive criticism.

۲. گروهی که به تعالیم گذشتگان دل بسته‌اند و پشتِ به دیوارِ امن داده‌اند و به دلگرمیِ مرجعیّتِ یونانیان به هیچ کاری، تحقیقی و اندیشه‌یی وقعی نمی‌نهند.

این دو مانع در خارج از ساحتِ علم هستند؛ امّا «دو نوع ولگرد» یا «دو قسم راهزن»[1] در اندرونِ ساحت علم قرار دارد:

۱. فیلسوفان نظری یا منطقی، که جهان را مطابق علم خود از انسان تفسیر می‌کنند نه بر پایهٔ علمشان از طبیعت[2]، و جز قیاس و استدلالِ تجریدی روشی بکار نمی‌برند.

۲. گروه دوم نیز به همان ترتیب مُهاجم[3] و نفرت‌انگیزاند، و عبارت از کسانی هستند که کورکورانه به تجربه می‌پردازند. و گه‌گاه به کارها و کشفیّات خوب برمی‌خورند، که همین کارها و کشف‌های نادر، مانند سیب‌هایِ آتلانتا[4] ایشان را از کار کردن پیوسته و پیشرفتِ تدریجی در به‌دست آوردن حقیقتِ کلّی[5] باز می‌دارند. به‌جای این کوشش‌های هرز و بیهوده، یک نظام تدریجی و یاری‌دهنده مورد نیاز است که با به کار بستنِ آن وقتی‌که ذهن به جادّهٔ درست افتاد، بدون اشتباه کردن و یقین ماشین‌وار به کشف و اختراع فنون و علوم جدید بپردازد.



بیکن معتقد است آدمی سه قوهٔ ذهنی دارد و علوم را به‌وسیلهٔ همین قوا کسب می‌کند:

۱. حافظه، آنچه از علوم مربوط به حافظه است: تاریخ است اعمّ از تاریخ مَدَنی و تاریخ طبیعی؛ این تقسیم دانش به‌وسیلهٔ اصحاب دایرةالمعارف در آنجا اعمال شد.

۲. متخیّله، که شعر بدان مربوط است چه منظوم باشد چه نباشد؛

۳. عقلیّه، که فلسفه و علم بدان مربوط است (خدا ـ علم الهی) و (طبیعت ـ موضوع علم طبیعی) که ریاضیّات هم بدان پیوند می‌خورد.

ـ علوم انسانی ـ هنرهای زیبا، ورزش، منطق و اخلاق و سیاست.



وی معتقد است محقّقان بر سه گروهند: عنکبوتان (سفسطی)؛ مورچگان (فلسفی)، زنبورانِ عَسَل (علمی).

---

1. 2 Kind of rovers.
2. ex analogia hominis # ex analogia mundi.
3. Offensive.
4. Atlanta's apples.
5. Universal Truth.



بیکن می‌گوید در موقعی که مشغول تجربه هستیم به حافظه نباید اعتماد کنیم، و نتایج مشاهدات خود را باید به کاغذ بسپاریم، و ضبط و ثبت نماییم، و به ترتیب و تسلسل درآوریم، و چون موادی که جمع‌آوری می‌شود بسیار و پراکنده خواهد بود، برای آن‌ها باید جدول تنظیم کنیم.

جدول‌های «تنظیمی» عبارتند از: جدول «حضور»، و جدول «غیاب» و جدول «درجات و مقایسه».

جدول حضور یعنی: جدولی که در آن کلیهٔ مواردی را ثبت می‌کنیم که طبع منظور، موجود و حاضر است، و در جدول غیاب: مواردی را ثبت خواهیم کرد که طبع منظور، غایب و مفقود باشد. جدول درجات آن است که در آن کمیّت، یعنی افزایش و کاهش طبع منظور را ثبت نماییم.[1]

برخی معتقدند که اشعار و نمایشنامه‌هایی که معمولاً به شکسپیر نسبت داده می‌شود، درواقع از بیکن بوده است.[2]

این نکته که همهٔ اندیشه‌ها محصولِ احساس و تفکُّر است از نخستین گفتار ارغنون جدید آشکار می‌گردد: «انسان که خادم و تفسیرگرِ طبیعت است بیشتر از آنچه مشاهده می‌کند نه می‌تواند کاری بکند و نه می‌تواند بفهمد. این مشاهده باید هم در عمل و نظر، و هم در اسلوب و نظم طبیعت، بکار رود».

از طریق گرایش‌های علمی بیکن در فلسفه، و از طریق لاک، او در آنِ واحد پدر تأملات روانشناختی انگلیسی، و هم اسلوب تجربی در ساحتِ اخلاق بشمار می‌رود. با این همه، این یکی از شوخی‌های تاریخ است که با این ذهنیّتِ تجربی ـ چنانکه خواهیم دید ـ وی با دو تن از معاصران خود که از نام‌آورانِ اسلوب تجربی بودند ـ یعنی ویلیام جیلبرت و ویلیام هاروی ـ شرکت نکرد!

---

۱. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ۱۲۰.

۲. دایرةالمعارف بریتانیکا، ۲/۹۹۹، ۱۹۷۰.

ولی به‌هرحال بیکن از نویسندگان صاحب سبک ("Stylist") زبانِ انگلیسی، و مجموعهٔ مقالات ("Essays") او از آثار زیبایِ ادبیات انگلیس به‌شمار می‌رود.

ـ «کامیابی‌های مثبت او هر چه بوده باشد، با اطمینان می‌توانیم او را در این ادّعا مُحِقّ بدانیم که گفته است: او زنگی را به صدا درآورد که عقولِ خردمندان را به هم نزدیک ساخت.» (بریتانیکا، ۲/۹۹۸).

ـ حقیقت مضاعف[1]:

بیکن خود مذهب ارتدکس داشت و «بهکیش = پاک‌دین» بود، و مردِ مبارزه با حکومت در این عرصه نبود، و هرچند معتقد بود که وجود خدا را به دلیلِ عقل می‌توان نشان داد، امّا همهٔ امور دیگر را در خداشناسی تنها از راه وحی قابل فهم می‌دانست و می‌گفت: «پیروزی ایمان، وقتی که امری کاملاً مبهم برای خودِ بی‌یاورِ انسان ظاهر می‌گردد، بس عظیم است.»

با این‌همه، فلسفه تنها بر پایهٔ عقل است، لذا او را یکی از مدافعان حقیقتِ مضاعف یعنی حقیقت عقل و حقیقتِ ایمان بشمار آورده‌اند. این عقیده توسط برخی از ابن‌رشدگرایان (شزرِ برابانتی) در سدهٔ سیزدهم اعتبار یافت، ولی توسط کلیسا و به‌ویژه توسط توماسِ آکوینی به شدّت مورد انتقاد و ردّ قرار گرفت. صداقت بیکن نیز در این بیان تا چه اندازه بوده، به دشواری می‌توان دانست.

ولی قول به حقیقتِ مضاعف اندیشهٔ باطلی است، زیرا: حقیقتْ تعدّد و تکثّر نمی‌یابد چه لازمهٔ این قول، جوازْ دادن به صدق وجود متناقضات است.

ـ استقراء[2]: نیز صرفاً شمارش نیست، داستان دهکده‌یی در ولز که سرشمار از چند

---

۱. حقیقت مُضاعَف:

Theory of double truth; = twofold truth (one of reason and one of faith.)

این واژه دلالت بر استقلال متقابل فلسفه و خداشناسی دارد. این فرضیّه در قرون وسطیٰ پدید آمد، یعنی زمانی‌که پیشرفت دانش کوشید محدودیّت‌ها و سخت‌گیری‌های دیانت (Trammels of religion) را سُست و متزلزل سازد. این فرضیّه، به‌طور بسیار واضح در فلسفهٔ اسلامی مطرح گردید. ابن‌رشد معتقد شد که فلسفه دارایِ حقایقی است که برای خداشناسی پذیرفتنی نیست، و عکس آن نیز درست است. این عقیده در ابن‌رشدگرایی و نام‌انگاری فیلسوفانی چون دُنْس اِسکاتِس، ویلیام آکمی، و پیتروپوپمونازّی در روزگار رنسانس رواج گرفت. در قرن سیزدهم مهم‌ترین مدافع آن سیزرِ برابانتی بود که توسط کلیسا محکوم شد (۱۲۸۴ مـ.).

ابن‌رشد، در فصل‌المقال، ۳۵ گوید: «وَ اِذا کانَتْ هٰذِهِ الشریعةُ حقّاً و داعیةً الی النظر المؤدّی اِلیَ معرفَة الحَقِّ، فَانّا معشرَالمسلمین، نعلَمُ علی‌القطع اَنَّهُ لا یؤدّی النّظرُ البرهانیُّ الی مخالفةِ ما وَرَدَ بِهِ الحَقُّ؛ فاِنَّ الحَقَّ لا یُضادُّالحَقَّ، بَلْ یُوافِقُهُ و یشهدُ لَهُ» = چون این شریعت حق است و به نظر و اندیشه‌یی فرامی‌خواند که به شناخت حق می‌انجامد، پس همهٔ ما مسلمانان به‌قطع می‌دانیم که نظر و اندیشهٔ برهانی به مخالفتِ آنچه حقّ (= شریعت) آن را ایراد کرده نخواهد انجامید، زیرا حقّ با حقّ ضدیّت نمی‌کند بلکه با آن موافقت می‌نماید و به درستیِ آن گواهی می‌دهد.

2. Baconism (=استقراگرایی)، Aristotlianism = استقراگرایی.

تن پرسید که نامشان چیست و گفتند ویلیام ویلیامز. او پنداشت که همه همین نام را دارند و با خود گفت: این سرشماری ملال‌انگیز است، نام همهٔ آنان ویلیام ویلیامز است، و من به جای پرسیدن باید به استراحت بپردازم. اما او اشتباه می‌کرد، زیرا نامِ یکی از آن‌ها جان جونز بود!

ـ از ارسطو خشنود بود و به دموکریتوس بسیار احترام داشت.

ـ وی با اینکه طالب روش علمی بود، نظر کوپرنیک را ردّ کرد، نجوم جدید کپلر را نادیده گرفت، کالبدشکافی اندرآس وسالیوس را نشناخت، هاروی را هم که گردش خون را کشف کرده بود نشناخت، هرچند طبیبِ مخصوص و ملازم وی بود.[1] امّا جیلبرت را ستایش کرد و کشف نیروی مغناطیس را توسط او نمودار خوبی برای شیوهٔ استقرایی خویش بشمار آورد.

ـ اسلوب استقرایی بیکن ناقص و عیب‌ناک بود، زیرا به فرضیّه[2] تأکیدی نداشت. و آرزومند بود که صرفاً تنظیم و آرایش بِقاعدهٔ داده‌ها، فرضیهٔ درست را آشکار خواهد ساخت. حال آنکه بدون فرضیّه، جمع‌آوری حقایق نامکن است. معمولاً قیاس، ریاضی است و در این باب بیکن اهمیّت ریاضیّات را در بررسی علمی ناچیز می‌شمرد.

□ □ □

ـ آرزوهای بیکن

بیکن طالب مکانی برای دانشمندان بود؛ معتقد به دسته‌بندی (کلاسیفیکیشن دانش‌ها و داده‌ها)، و بردن علم به میان سیاستمداران بود.

اولین آرزوی او ۲۰ سال پس از مرگش با تشکیل «فرهنگستانِ پادشاهیِ علوم»[3] تحقّق یافت؛

دومین آرزویش را اهل علم دنبال کردند و بدین ترتیب شاخه‌های مختلف علوم از فلسفه جدا شدند و پیشرفت علم آغاز شد و دایرةالمعارف فرانسه به همّت دیدرو و یارانش پدید آمد؛

سومین آرزوی او با تشکیل کتابخانهٔ مجلس[4] به همّت طامس جفرسون در آمریکا

---

۱. هاروی نیز به او چندان عقیده نداشت و می‌گفت: «او فلسفه را مانند وزیر خزانه‌داری می‌نویسد!» (راسل، تاریخ فلسفهٔ مغرب، ۵۲۹).

2. Hypothesis.

3. Academy of Royal Sciences.

4. Congress Library.

پدید آمد که اکنون بزرگ‌ترین منبع پژوهش برای سیاستگران و مردم بشمار می‌رود.

□ □ □

ــ موانع پژوهشِ علمی از نظر بیکن دو چیز است:

۱. منطق ارسطویی است

۲. بت‌های چهارگانه است که قبلاً دربارهٔ آن‌ها سخنی گفته شد.

□ □ □

توماسو کامپانلا[۱] (۱۶۳۹-۱۵۶۸م.) [کالابریا[۲]، ناپل، پاریس]. کامپانلا نیز یکی از نمایندگان تمایلی بود که در آن روزگار به فراگرفتن و تأیید علوم تجربی وجود داشت. کامپانلا به‌ویژه طالب بود که شرایط و مقدمات دانش انسان را بیازماید. به‌نظر وی **احساس درونی**[۳]، اساس اعتبار معرفت ما از عالم خارج است.[۴] همین احساس درونی اساس اطمینان از وجود خودِ انسان، و تحلیل تجارب وی نیز هست. این حرکت از احساس بسوی تحدید نیروی علم و عمل، سرانجام منتهی به مفهوم یک وجود یا ذات با صفات نامحدود می‌گردد، که او خداست. ترسی که از دیدن فنای اجسام محدود به انسان دست می‌دهد، در درون انسان این تمایل را بیدار می‌کند که همهٔ آن‌ها به خدا باز می‌گردند؛ و اوست که باقی و ماندگار است. و این تمایل ریشهٔ طبیعی مذهب است. در کتاب شهر خورشید[۵] (۱۶۲۳) کامپانلا پایهٔ یک حکومت کمال مطلوب را طرح می‌کند، که از سرچشمهٔ الهی، و به واسطهٔ پاپ، به یک سلطان دنیوی منتقل می‌گردد که به نیابت از او حکومت کند.[۶]

---

1. Tommaso Campanella. 2. Calabria. 3. Inner Sense.

۴. کامپانلا به‌شدت از تلزیو متأثر بود، و مانند وی طبیعت را منشأ معرفت جهان می‌دانست، که همین طبیعت نیز خود به‌منزلهٔ مرآت (=mirror) یا صورتی (Image) از ذات باری است؛ پس معرفت آدمی‌زاده همه از خداست. برای کسب معرفت از خدا نیز دو راه اساسی وجود دارد، نخستین آن‌دو، مطالعه به کمک حواسی است که خدا با الهام خود در طبیعت (=Nature) تعبیه کرده؛ و دومین راه کتب مقدسه است (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۳/۲۵۶).

5. *City of the Sun.*

۶. به‌عبارت دیگر، کامپانلا در سیاست، معتقد به نظریهٔ سلطنت جهانی تحت رهبری پاپ، و رهبری دنیوی سلطنت اسپانیا بود. ولی عجیب اینجاست که همین سلطان اسپانیا که کامپانلا در کتاب خود

←

لرد ادوارد هربرت[1](۱۶۴۸-۱۵۸۳م.) [چربری[2]، ایتون[3]، آکسفورد، لندن]. یکی دیگر از مظاهر آغاز فکر جدید در این دوره، یک جنبش فکری بود به‌نام دِییزم[4]، که از روزگار همین لرد ادوارد هربرت اهل چربری قوت یافت. وی یک سپاهی، سیاست‌پیشه و فیلسوف صاحب‌نظر در امر مذهب بود. هربرت می‌کوشید تا پدیدار دین را بر طبیعت منطبق کند، و آنرا برآمده از طبیعت نشان دهد تا مأخذی وراء طبیعت. هربرت به سال ۱۶۲۴، مقاله‌یی تحت عنوان دربارهٔ حقیقت[5] نگاشت، که مقصود او از این حقیقت، حقیقت مذهب بود و از آن جمله گفت: یک مذهب طبیعی عمومی وجود دارد که مختص به همه نوع انسان است، و آن بیان‌کنندهٔ روابط انسان با خدا و همنوعان خود او است. همهٔ ادیان مبتنی بر وحی نیز از همین مذهب طبیعی برمی‌آیند، و همه به‌منزلهٔ تفسیرها و توجیهات آن بشمار می‌روند، که به‌دست کشیشان یا قانونگزاران انجام می‌گیرد.

مذهب حقیقی، مذهب عقلی است، که اعتبار آن عام است و مبتنی بر مرجع ویژه‌یی نیست، بلکه بر اساس طبیعت درونی انسان است. این مذهب برای اثبات حقایق خود، به امور غیرمعمولی و معجزه‌آسا دست نمی‌یازد و در این راه تنها به تجارب و دریافت‌های همه نوع انسان متکی می‌گردد. وی معتقد بود که حتی هستهٔ مرکزی و بخش اصلی مسیحیت را نیز باید بیشتر در جنبهٔ اخلاقی آن جست تا در جنبهٔ مابعدالطبیعی آن.

هوگو گروتیوس[6] (۱۶۴۵-۱۵۸۳م.) [دلفت[7]، لایدن، پاریس، روستاک[8]]. گروتیوس در فنون مختلف تحصیل کرده و ورزیده بود. علوم اوایل[9] را می‌دانست، شارح کتب مقدسه بود، و در زندگانی اجتماعی نیز مشارکت می‌کرد. عمده شهرت او براساس کتابی

← پادشاهی اسپانیا (De Monarchia hispanica, 1640) او را ستوده بود، فرمان زندانی شدن او را صادر کرد. و کامپانلا درواقع مدت مدیدی از عمر خود را در زندان گذرانید.

1. Lord Edward Herbert. 2. Cherbury. 3. Eyton.
4. Deism (= خداگرایی محض یا طَبْعی) 5. *On Truth*.
6. Hugo Grotius. 7. Delft. 8. Rostock.
9. Classics.

است تحت عنوان دربارهٔ قانون جنگ و صلح[1] (۱۶۲۵) که در آن اساس علم قانون‌گذاری را بر مبنای طبیعت و نیازهای انسان برنهاده است.[2] هر آنچه عقل از همین نیازها استنباط کند، همان قانون اصلی است، و از دوره‌های بخصوص تاریخ و اوضاع و احوال جغرافیایی مستقل و آزاد است. برای همین منظور وی به قانون رومی رجوع کرد، که مردمان گوناگون با وجود آداب و عادات مختلف آن‌را بکار بسته‌اند؛ و آنگاه آن‌را با مذهب رواقی تطبیق و بر اساس آن تفسیر کرد. به‌نظر وی، این‌کار، مبادی یک قانون بین‌الملل را به‌دست خواهدداد. یکی از مهم‌ترین عقاید گروتیوس آزادی دریاهاست.[3]

گالیلئو گالیله[4] (۱۶۴۲ -۱۵۶۴م.). [پیزا[5]، والمبروزا[6]، فلورانس، پادوا]. گالیله در دانشگاه شهر والمبروزا و پادوا تعلیم یافت. از جمله، زبان‌های کلاسیک را فراگرفت، و به تحصیل منطق و علوم پرداخت؛ ولیکن از دانش‌های مرسوم که او نیز فرامی‌گرفت، خرسند نبود. استعداد طبیعی وی در موسیقی و نقاشی و اختراعات مکانیکی ظاهر گشت. مشاهدهٔ نوسان چراغی در کلیسای پیزا او را به انشاء قانون حرکت یکنواخت پاندول[7] رهنمون شد. کمی بعد از این، قانون وابسته به فشار آب ساکن[8] را دریافت، که دربارهٔ پیدا کردن نقل اجسام جامد از آن سود جست، و قوانین اصلی دینامیک را بنیاد نهاد. گزارشی که دربارهٔ تلسکوپ، به‌نظرش رسیده بود وی را به ساختن یک نمونه از آن خود و تکمیل وسایل و ابزار آن واداشت، و بنا به تقاضای دانشوران در سراسر اروپا تکثیر و مورد استفاده قرار گرفت. با همین تلسکوپ، گالیله کوه‌های موجود در کره ماه را

---

1. On the Law of War and Peace.

۲. گروتیوس در تمهید (= پرولگومنا= Prolegomena) کتابی که در بالا یاد شد، به‌نظر مورخان تاریخ فلسفه، کار بسیار مهمی انجام داده است و آن اینکه «فکر قانون طبیعی = "The Idea of Natural law"» را از مبادی مرسوم مابعدالطبیعه آزاد ساخته است، و به‌طور ساده و قاطع بیان می‌کند که «**انسان بدون توجه به‌وجود خدا، و بی‌آنکه به شرارت و بدکاری بیفتد، می‌تواند قوانینی بر مبنای نیازها و طبیعت خود وضع کند**» (کاپلستون تاریخ فلسفه، ۱۴۳-۴/۳، بخش دوم). «قانونِ اجتماعی و اقتصادی مردم باید از قانون دینی و مابعدالطبیعیِ آنان جدا باشد» (کاپلستون، تاریخ فلسفه، بخش۲/ ۱۴۹- ۳/۱۴۳)

3. Freedom of the Seas.

4. Galileo Galilei.

5. Pisa

6. Vallombrosa.

7. *Law of the Isochrinism of a Pendulum.*

8. Hydrostatic Balance.

نشان داد، و اقمار مشتری[1] را کشف کرد، و اظهار داشت که راه شیری[2] از ستارگان تشکیل یافته است. وی همچنین شکل زهره، و صور مختلف آن و لکه‌های خورشید را مشاهده کرد. این کشفیات او موجب طرح این سؤال شد که: «آیا امور مذکور با کتب مقدس توافق دارد؟» به او توصیه کردند که از بحث در مسایل مابعدالطبیعی بپرهیزد. وی هم این سفارش را پذیرفت، و برای چند سال خاموش ماند. ولی در سال ۱۶۳۲، گفتار دربارهٔ دو نظام بزرگ عالم[3] او انتشار یافت. گالیله در این کتاب، نظریهٔ کوپرنیک را با نظریهٔ بطلمیوس دربارهٔ نجوم مقایسه کرده بود. ازاین‌رو، او را به روم فراخواندند، و افکار او را در سازمان تفتیش عقاید بررسی کردند، و سرانجام او را به‌توبه واداشتند. و برای مدت کوتاهی محبوس کردند. گالیله سال‌های آخر عمر را در نزدیکی فلورانس به انزوا گذرانید. اهمیت فلسفی کتاب گالیله بر پایهٔ تأیید سازمان ریاضی[4] و جریان طبیعی عالم است، و تبیین علمیی که او دربارهٔ عالم کرده بود؛ که یکسره مستقل از اعتقادات و نظرات مابعدالطبیعی بود. در این کتاب همچنین در مورد اهمیت مشاهدهٔ مستقیم طبیعت تأکید بسیار شده، و آن‌را به‌جای استفاده از سنت ارسطویی نهاده است. گذشته از این، وی در تعریف معنی علت و معلول تجدید نظر کرد، و قوه[5] را در طبیعیات یکی از عوامل مهم تشخیص داد. روش او در تحقیق علمی این بود که باید از فرمول‌های ریاضی در مشاهدات تجربی استفاده کرد. وی همچنین در ذهنیت[6] تأثرات حسی بحث کرد.

کرنلیوس یانسن[7] (۱۶۳۸-۱۵۸۵ مـ.) [آکوایی[8]، لووین[9]، پاریس، ییرس[10]]. وی در برابر یسوعیان[11] از پیروان اوگوستین[12] دفاع کرد؛ چه به‌نظر یانسن، یسوعیان بدون توجه به‌وضع گناهکاران، به بخشش جرایم تائبان می‌پردازند. او ادعا کرد که فساد کلی طبیعت انسان او را بیچاره و بی‌یاور می‌کند، و آزادی اراده او را از میان می‌برد؛ و در این‌حال نجات او فقط موقوف به توفیق خداست. یانسن و پیروانش (یانسنیست‌ها) به سبب

---

1. Satellites of Jupiter.
2. Milky Way.
3. *Dialogue on the Two Greatest Systems of the Universe.*
4. Mathematical Sturcture.
5. Force.
6. Subjectivity.
7. Cornelius Jansen.
8. Acquoi.
9. Louvain.
10. Ypres.
11. Jesuits.
12. Augustinians.

سخت‌گیری مذهبی و تعصب اخلاقی مشهورند.

یانسِن در نظر داشت که بلژیک را یک جمهوری کاتولیک‌نشین کند؛ مانند هلند که پروتستان‌نشین بود. کلیسا عقاید و آثار او را تقبیح کرد و مردود دانست. وی کتاب بزرگی به‌نام اوگوستینوس نوشت که درست پیش از مرگش به آخر رسید، ولی پس از مرگش یعنی سال (۱۶۴۰) منتشر شد.

□ □ □

«... آنچه دکارت از حقایق، در سی سال کشف کرد، از حقایق مکشوف به دست همهٔ فیلسوفان بیشتر بود!»[1] **(مالبرانش)[2]**

رنه دکارت[3] (۱۶۵۰-۱۵۶۹م.) «پدر فلسفهٔ جدید»

رنه دکارت را معمولاً بنیان‌گذار فلسفهٔ جدید می‌دانند، و این چندان از واقعیّت دور نیست. او نخستین مردی بود که در فلسفهٔ جدید نبوغی والا نشان داد و نظریّات وی در طبیعیّات و فیزیک و نجوم نو تأثیری بسزا کرد و اگرچه بسیاری از میراث‌های فلسفهٔ مدرسی[4] را نگاه داشت، اصولی را هم که گذشتگان بیان کرده بودند یکسره نپذیرفت، ولی کوشید فلسفهٔ کاملی بنیاد نهد که سازمان تازه‌یی داشته باشد. این کار از روزگار ارسطو به بعد اتفاق نیفتاده بود، و معلول اطمینان جدیدی بود که اهل علم به‌تازگی پیدا کرده بودند و این همه از آثار پیشرفت دانش بود. در آثار و تصانیف دکارت، نوعی طراوت و زیبایی بود که از روزگار افلاطون تا عهد وی در هیچ نوشته‌یی وجود نداشته است. فلاسفهٔ میان آن دو، یعنی ارسطو و دکارت، بیشتر آموزگار بودند و اختراعات و اشتغالات علمی اندکی ظاهر گشته بود. دکارت می‌نوشت، نه مانند آموزگاری؛ بلکه چون کاشف و پژوهنده‌یی بزرگ، ولی ترسان از فاش کردن آنچه یافته است. روش و سبک او آسان و بی‌تکلّف بود، مخاطب او هم، بیشتر هوشمندان بودند تا تودهٔ مردم... برای فلسفهٔ جدید بختْ یاری بزرگی بود که پیشتاز آن، از ذوقِ ادبی سرشار و تحسین‌آمیزی برخوردار بود. اخلاف وی، در همهٔ اروپا و نیز در انگلستان، تا روزگارِ

---

1. *Britannica Encyclopaedia*, Vol.14, P. 694. 1968: "... Descartes, had discovered in thirty years more truths than all other philosophers together!"

۲. نیکولا مالبرانش Nicolas Malebranche (۱۷۱۵-۱۶۳۸م.) فیلسوف دکارتی مذهب فرانسوی.

3. René Descartes.

4. Scholasticism.

کانت، روش او را نگاه داشتند، ولی تنها چند نفرشان توانستند سبکِ نگارش و تألیف او را تقلید کنند.



وی در ۳۱ مارس ۱۵۹۶م. در لاهه[1] یکی از توابع کوچک تورین[2] از شهرهای فرانسه از مادر زاد. او سومین پسر یک مشاور یا عضو پارلمان از ایالت بریتانی بود.[3] در سال ۱۶۰۴ م. پدرش او را به کالج لافلش[4] ــ که هانری چهارم آن را بنا کرده، و با همّتِ کشیشان یسوعیِ[5] انجمنِ مسیح آغاز بکار کرده بود ــ فرستاد. دکارت تا سال ۱۶۱۲ در کالج ماند. در سال‌های نخستین به مطالعهٔ منطق، فلسفه و ریاضیّات پرداخت. او خود از شوق وافر خود به کسب دانش سخن می‌گوید، و واضح است که وی دانشجوی با حرارت و شاگرد بااستعدادی بوده است. «من احساس نمی‌کردم که نسبت به هم‌سالانِ خود پایین‌تر باشم؛ اگرچه درمیان آن‌ها کسانی بودند که قرار بود جای استادان ما را بگیرند».[6] وقتی به یاد آوریم که بعدها دکارت با تندی و مخالفت سختی، همچون یک شاگرد مدرسه، بیشتر آنچه راکه خوانده ــ بجز ریاضیّات ــ مورد انتقاد قرار می‌دهد، و از فراگرفتن آن‌ها ناخرسند است؛ به‌طوری‌که پس از فراغ از تحصیل برای مدتی رشتهٔ تحصیل را رها می‌سازد، ممکن است وسوسه شویم و نتیجه بگیریم که وی از استادان خویش رنجیده و نسبت به نظام آموزشی آنان تنفر یافته و آن‌را تحقیر کرده است. ولیکن حقیقت، از این تصور کاملاً به‌دور است. زیرا وی از «یسوعیان» لافلش با مهر و احترام یاد می‌کند، و نظام آموزشی آنان را از بیشترِ مؤسسات تربیتی موسوم آن روزگار سخت برتر و عالی‌تر می‌شمارد. از تصانیف وی آشکار می‌شود که بهترین تعالیمِ موجود در چهارچوبِ سنت را فراگرفته است. با این همه، وقتی‌که به عقب باز می‌گردیم، و نتیجه‌یی را که وی از کیفیّت تعلیماتِ سنتی گرفته می‌نگریم، به‌ویژه در بسیاری از شعبه‌های علوم، می‌بینیم که دکارت چنین نظر می‌دهد که آن تعلیمات بر پایهٔ استواری قرار ندارد. ازاین‌روی، وی با طعنه و «ریشخند علمی» خاطرنشان می‌سازد که «فلسفه ما را تعلیم

---

1. La Haye.
2. Touraine
3. Brittany (در شمال فرانسه ـ با بریتانیا اشتباه نشود.)
4. La Flèche.
5. Jesuit College.
6. گفتار در روش، چاپ انگلیسی، ۱، به کوشش پل تانری.

می‌دهد که به وسیلهٔ یکی از مظاهر حقیقت، دربارهٔ همهٔ اشیاء و امور سخن بگوییم، و ما را ملزم می‌سازد که آن‌را تحسین کنیم؛ بدون آن‌که چیزی یاد بدهد!»[۱] و از همین جاست که می‌بینیم با وجود اینکه برای چندین قرن، بهترین مغزها به فلسفه مشغول بوده‌اند، **«ساده‌ترین موضوعی در آن نمی‌توان یافت که مورد نزاع، و نتیجهٔ مشکوک نباشد»**.[۲]

در عوض، ریاضیات به سبب یقینی بودن و سادگی، مطابق طبع او بوده، اگرچه در سال‌های جوانی گفته است: «من هنوز راه صحیح بکار بردن آن‌را نیافته‌ام». جای دیگر راجع به تعالیم این مدرسه می‌گوید: «این تعالیم برای من در ریاضیّات جدید زمینهٔ خوبی ایجاد کرد که نظیر آن‌را در دانشگاه‌های آن روز کسب نمی‌توانستم کرد».[۳]

دکارت، پس از ترک لافلش، برای مدت کوتاهی سرگرم کارهای عادی بود و چون پدرش مبلغ کافی مال اندوخته و صاحب زمین بود، پس از درگذشت او دکارت مرده‌ریگ پدر را بفروخت، و پول خود را بکار انداخت، و از این راه سالانه مبلغی حدود شش یا هفت هزار (۶۰۰۰ یا ۷۰۰۰) فرانک به‌دست می‌آورد، و بدین طریق از گیرودار مادی فارغ شد، و به‌زودی تصمیم گرفت که به مطالعه و تحصیل از کتاب جهان[۴] بپردازد، و چنانکه خود می‌خواست در جست‌وجوی دانشی برود که برای زندگانی سودمند باشد. بنابراین در قشون شاهزاده موریس اهل ناسائو[۵] درآمد. و آنچه از حقیقت امر برمی‌آید، وی این کار را برای خاطر حرکت از زادگاه خود کرد نه به دلیل دوستی و علاقه به سپاهیگری؛ و همین شغل جدید خود را با پژوهش‌های ریاضی درآمیخت. در همین روزگار، وی چند نامه و یادداشت و رساله‌یی در موسیقی[۶] نوشت که پس از مرگ او انتشار یافت.

در سال ۱۶۱۶، دکارت خدمت موریس ناسائویی را ترک کرد و به آلمان رفت و در آنجا مراسم تاجگذاری امپراطور فردیناند[۷] را که در فرانکفورت انجام می‌گرفت مشاهده کرد. پس از آن به قشون «مکسیمیلیانِ باوارایی»[۸] پیوست و در نوبرگ[۹] نزدیکی دانوب توقّف کرد، و در همین ایام بود که در گوشهٔ خلوت شروع به پایه‌گذاری فلسفهٔ خویش

---

۱. گفتار در روش، ۷۱. ۲. گفتار و روش، ۷۱. ۳. همان‌جا، ۷۳.

4. *The Book of the World.* 5. *Prince Maurice of Nassau.*

6. *Compendium Musicae.* 7. Emperor Ferdinand. 8. Maximilian of Bavaria.

9. Neuberg.

کرد. به‌طوری که خودش می‌گوید: در دهم نوامبر ۱۶۱۹ سه خواب متوالی دید که او را متقاعد کرد که: مأموریّت وی پژوهش حقیقت از راه عقل است[۱]؛ و با خود پیمان کرد زیارتی از مشاهد متبرکهٔ لورتو[۲] در ایتالیا مانند «اُوْرلیدی»[۳] بکند، خدمات نظام بعدی در بوهیمیا و مجارستان، و مسافرت به سیلزیا[۴] و شمال آلمان و هلند بود، در همین مسافرت در رینس[۵] با یکی از بستگان نزدیک خود ملاقات کرد که وی را از انجام نذر خود در آن تاریخ بازداشت. ولیکن در سال ۱۶۲۳ راه خود را به ایتالیا انداخت، و پیش از آنکه به رم برود، به زیارت لورتر مشرّف شد.

برای چند سال دکارت در پاریس اقامت کرد، و در آنجا از مصاحبت و دوستی مردانی چون مرسن[۶] که یار و همشاگردی دورهٔ تحصیل او در لافلش بود بهره‌مند شد، و از کاردینال دُبِرول[۷] تشویق‌ها دید. ولی زندگانی در پاریس را مطبوع نیافت، و در سال ۱۶۲۸ به هلند آمد و تا سال ۱۶۴۹ آنجا ماند. جز اینکه در سال‌های ۱۶۴۴ و ۱۶۴۷ و ۱۶۴۸ به فرانسه رفت و دیدارهای کوتاهی از آنجا انجام داد.

انتشار رساله دربارهٔ عالم[۸] به سبب محکومیّت گالیله (۱۶۴۲-۱۵۶۴م.) معوّق ماند و تا ۱۶۷۷ منتشر نشد. درواقع وی در بدعت‌هایی که گالیله آورده بود شریک او بود. برخی می‌گویند: وی محکومیّت پنهانی گالیله را شنید، و آن نخستین محکومیّت وی بود به سال ۱۶۱۶، و تصمیم گرفت از انتشار کتاب خود دست بردارد. دلیل او برای نشر نکردن کتاب این بود که: دو نظریهٔ بدعت‌آمیز در آن آمده بود: حرکت زمین، و عدم تناهی عالم.[۹] این کتاب هرگز به‌طور کامل انتشار نیافت. ولی برخی قسمت‌های آن پس از مرگ وی چاپ شد.

در سال ۱۶۳۷ دکارت کتاب گفتار در روش درست بکار بردن عقل، و پژوهش حقیقت علوم[۱۰] را همراه با سه گفتار در مناظر و مرایا (نور)، وکاینات جوّ (کیهان‌شناسی) و هَنْدَسه

---

۱. محققی بنام M. L. Andison اندیسون کتابی نوشته زیر عنوان: رؤیای دکارت *Dream of Descartes* که بسال ۱۹۴۴ در نیویورک چاپ شده، وی در آنجا بحث کرده از کیفیت این رؤیا و صحت و عدم صحّت آن، طالبان بدان کتاب بنگرند.

2. Loreto.
3. Our Lady.
4. Silesia.
5. Rennes.
6. Mersenne.
7. Cardinal de Bérulle.
8. *Traite du monde.*
9. Infinity of the Universe.
10. *Discourse on the Method of rightly conducting the reason and seeking for truth in the Sciences.*

منتشر کرد. کتاب قواعد بکار بردن عقل[1] را اگرچه به‌سال ۱۶۲۸ به رشتهٔ تحریر کشید، ولی پس از مرگش انتشار یافت.

در سال ۱۶۴۱ تأملاتی در فلسفهٔ اولی[2] را با شرحی به زبان لاتین منتشر کرد. این کتاب، با شش مجموعه از ردّها و انتقادات که به وسیلهٔ متألهان و خدادانان مختلف و فلاسفه ارائه شده بود، و نیز با پاسخ‌های دکارت بر آن انتقادها و ردّها همراه بود. مجموعهٔ نخستین، حاوی انتقادات کاتروس[3] بود که متألهی هلندی بود؛ مجموعهٔ دوم شامل انتقادات گروهی از فیلسوفان بود؛ مجموعهٔ سوم و چهارم و پنجم، به ترتیب انتقاداتِ هابز[4]، و آرنولد[5] و گاسندی[6] را دربرداشت، و مجموعهٔ ششم نیز حاوی نظرات انتقادی یک گروه دوم از متکلمان و فیلسوفان بود.

در سال ۱۶۴۲ چاپ دیگری از تأملات انتشار یافت که حاوی یک مجموعهٔ دیگر از انتقادها و نظرات مهم از بوردین یسوعی[7] بود؛ و همراه بود با پاسخ‌های دکارت، و نیز نامه‌هایی از پدر داینه[8] که از یسوعیان دانشمند و از معلمان فلسفه در لافلش بود، و دکارت نسبت به وی احترام خاصی داشت. یک ترجمه از تأملات به زبان فرانسه در سال ۱۶۴۷ انجام گرفت. چاپ دوم همین ترجمه با آن هفت مجموعه ردّها و انتقاات در همان سال انتشار یافت. ترجمهٔ فرانسوی به وسیلهٔ دوک دولُوینِس[9] انجام گرفت نه به قلم خود دکارت؛ ولی چاپ اول این ترجمه را خود دکارت هم دیده، و در برخی مواضع تجدید نظر هم کرده بوده است.

کتاب اصول فلسفه[10] که دکارت آنرا به زبان لاتین نوشته بود، در سال ۱۶۴۴ چاپ شد. این کتاب را آبه کلودپیکو[11] به فرانسه برگردانید، و پس از اصلاحاتی که به وسیلهٔ خود دکارت در آن انجام گرفت، در سال ۱۶۴۷ انتشار یافت. در مقدمهٔ این کتاب نامه‌یی از مصنّف برای مترجم ضمیمه بود که: در آن مقصود خود را از تألیف این کتاب بیان داشته بود. در سال ۱۶۴۹ به خواهش یکی از دوستان، و گویا خلاف میل مؤلف رساله‌یی

---

1. *Rules for the Direction of the Mind.*
2. *Meditations on First Philosophy.*
3. *Caterus.*
4. Habbes.
5. Arnauld.
6. Gassendi.
7. Jesuit Bourdin.
8. *Father Dinet.*
9. Duc de Luynes.
10. *Principles of Philosophy.*
11. Abbe Claude Picot.

زیرعنوان انفعالات نفس[1] نوشت که اندکی پیش از فوت دکارت انتشار یافت. گذشته از این‌ها، یک گفتار ناتمام در دست است به‌نام پژوهش حقیقت در پرتو طبیعت[2] که یک ترجمهٔ لاتین از آن در سال ۱۷۰۱ انتشار یافت؛ و یک مجموعه یادداشت دربارهٔ سؤالاتی چند، که جوابی است از دکارت دربارهٔ کتابی در طبیعت ذهن که به کوشش دو تن به نام رگیوس[3] و لروی اترختی[4] نگارش یافته بود؛ نخستین این دو تن، از دوستان حکیم، و دومین از مخالفان او بود.

از میان همهٔ این آثار، آنچه در فلسفه شهرت فراوان یافته، و بیش از پیش دربارهٔ آن سخن موافق و مخالف گفته شده همان رسالهٔ گفتار در روش... است که خوشبختانه به انشای درست و مفهوم حکیم مرحوم محمدعلی فروغی، به فارسی ترجمه شده است.[5] به‌طوری که خود دکارت هم می‌گوید: نزدیک به نیمی از اصول فلسفهٔ او در این رسالهٔ کوچک بیان شده است. خود او می‌گوید: «در باواریا[6] در زمستان ۲۰-۱۶۱۹ دربارهٔ اصولی که در رسالهٔ گفتار بیان داشته‌ام می‌اندیشیدم. هوا سرد بود و اوایل صبح بود نزدیک بخاری[7] ایستاده بودم و تمام روز را تأمل‌کنان[8] آنجا ماندم و نیمی از فلسفهٔ خود را در آنجا دریافتم تا اینکه از آن حال باز آمدم.» نیازی به گفتن نیست که این سخن را به عنوان مطلبی شاعرانه و ادیبانه باید پذیرفت. و نیز باید دانست که: «**سقراط عادت داشت تمام روز را روی برف بایستد و به تأمّل بپردازد**، ولی ذهن دکارت تنها وقتی که گرم بود و در برابر بخاری ایستاده بود، کار می‌کرد!

در سپتامبر ۱۶۴۹ دکارت هلند را ترک کرد، و برای خاطر دعوت‌های پی‌درپی

1. *The Passions of the soul.* 2. *The Search After Truth by the Light of Nature.*

3. Regius. 4. Le Roy of Utrecht.

۵. آنچه در این گفتار ما، از رسالهٔ مذکور نقل شده، از همین ترجمه، و ترجمهٔ انگلیسی آن به قلم J. Veitch، چاپ لندن، ۱۹۴۶م.؛ و نیز کتاب *The Method of Descartes*، تصنیف L.J. Beck چاپ اکسفورد، ۱۹۵۲ م.، نقل شده است.

6. Bavaria.

۷. دکارت می‌گوید: که آن یک بخاری (Poéle) بود. ولی اغلب مفسران گمان برده‌اند که این ناممکن است. اما کسانی که خانه‌های قدیم باواریا را می‌شناسند قول دکارت را معتبر می‌شمارند. (برتراندراسل، تاریخ فلسفهٔ مغرب، ۵۴۳، چاپ دهم، لندن).

8. Meditating.

شاهزاده‌خانم کریستینا[1] به سوئد رفت.[2] این شاهزاده خانم سخت با فضیلت و کمال بود و می‌خواست با فلسفه دکارت آشنا شود، و بر اساس آن فضایل خود را بیفزاید. سختی سرمای زمستان، با عادت ویژه دکارت که تا دیروقت روز در تخت‌خواب خود دراز می‌کشید سازگار نبود، وآنگهی به خواهش شاهزاده می‌بایست ساعت پنج صبح به کتابخانهٔ او برود. این امور روزبه‌روز بر ضعف طبیعی مزاج وی می‌افزود. سرانجام نیز به تب سختی گرفتار شد، و بیماری مختصر به ذات‌الریه انجامید. بنیاد دهندهٔ فلسفهٔ جدید ماه ژانویه را با بیماری سخت گلاویز بود، و در فوریهٔ ۱۶۵۰ رخت به جهان دیگر بُرد.



دکارت مردی خوشخو و معتدل و نیک محضر بود، معروف است که وی نسبت به خدمتکاران و زیردستانش بخشنده بود و برای بهداشت و سلامت آن‌ها اشتیاق فراوان داشت. ازاین‌روی، آنان هم در خدمت ارباب خود چالاک بودند. در زندگانی دوستان صمیمی و یگانه‌یی مانند مرسن داشت؛ ولی از آغاز دریافته بود که برای کار وی خلوت و سکوت مناسب‌تر است.

دکارت هرگز ازدواج نکرد. «برخی از ترجمه‌نویسان[3] گفته‌اند که: وی با زنی هلن نام

---

1. Queen Christina.

۲. برتراندراسل، در این باب شرحی دل‌انگیز نوشته است:

«متأسفانه از طریق شانو (=Chanut) سفیرِ فرانسه در استکهلم به مکاتبه با این خانم پرداخت. امّا این خانم بافضیلت، مانند یک حاکم، فکر می‌کرد که حق دارد که وقتِ مردانِ بزرگ را بیهوده تلف سازد. دکارت، رساله‌یی دربارهٔ عشق برای او فرستاد، موضوعی که تا آن زمان تا حدودی مورد غفلت قرار داده بود. همچنین رساله‌یی دربارهٔ **انفعالاتِ نفس** برای او فرستاد، که اصلاً برای دختر شاهدخت الیزابت دخترِ الکتورپلاتین تصنیف کرده بود. این نوشته‌ها شاهزاده خانم را بر آن داشت که حضورِ او را در دربارِ خود طالب شود، سرانجام دکارت پذیرفت. و او نیز یک کشتی جنگی برایِ آوردنِ او گسیل داشت (سپتامبر، ۱۶۴۹). پس از آن معلوم شد که می‌خواهد از دکارت درس‌های روزانه بگیرد، با این شرط که وقت خود را جز ساعتِ پنج صبح نمی‌تواند به این کار اختصاص دهد! این سحرخیزی نامعهود، در سرمای زمستان اسکاندیناوی، با طبیعتِ مردی ظریف سازگار نبود. از این گذشته، شانو به سختی بیمار شد، و قرار بر این دادند که دکارت از او مواظبت کرده معالجه‌اش کند. سفیر بهبود یافت، ولی دکارت بیمار شد، و در فوریهٔ ۱۶۵۰ رخت به جهان دیگر کشید.»

.Betrand Russell, *History of Western Philosophy*, 544, London, Tenth Impression, 1967.

3. Biographers.

دوست بوده، و از او دختری داشته فرانسین[1] نام، که از بدِ روزگار در پنج سالگی درگذشته است، و چنانکه خودش گفته، این بزرگ‌ترین غم زندگانی او بوده است. از نظر ظاهر، دکارت همیشه لباس فاخر می‌پوشیده، و شمشیری بر کمر می‌بسته است.[2] در عمل، مردی کوشا نبوده و کم‌کار می‌کرده، و اندک می‌خوانده است. وقتی‌که به هلند می‌رفت تنها چند کتاب با خود برداشته بود که در میان آن‌ها انجیل و آثار طوماس آکویینی[3] بچشم می‌خورد».[4]

از نظر معتقدات مذهبی، دکارت اظهار می‌کرد که کاتولیکی معتقد است، و بر همان مذهب هم مرد. البته در مورد صمیمیت وی نسبت به این کیش شک کرده و برخی سخنان گفته‌اند، ولی گویا پایهٔ استواری ندارد. مثلاً گفته‌اند: ترس از ارباب دیانت و خداوندان کلیسا، یا خوف از منع انتشار نوشته‌ها و کتاب‌ها ــ مِن جمله چاپ رساله دربارهٔ عالم و یا رساله دربارهٔ تقدّم ــ او را وادار به تظاهر به دیانت کرده بوده است؛ وگرنه فیلسوفی که اندیشه‌های مرسوم را نادیده بگیرد و حُجّیّت ارسطو ــ و به تَبَعِ آن مذهب اسکولاستیک ــ را عاری از حقیقت بداند و نظامی فلسفی و فکری نو بیاورد و در معنی به آن نیز فخر بفروشد، باور نمی‌توان کرد که به قیود و رسوم مذهبی پای‌بند باشد. حالات روحی او برای ما کاملاً روشن نیست ولی می‌توان گفت: دکارت طالب صلح و سازگاری بود تا جنگ و ستیز، و بیشتر از بسیاری از فلاسفهٔ کاتولیک، به این مذهب اعتقاد داشت؛ ولی البته منکر نمی‌توان شد که شجاعت و سرسختی گالیله را نداشت.

اما با وجود همهٔ این احتیاط‌ها، دکارت هم از آزار و تعقیب کلیسا برکنار نماند. وی حتّی در هلند نیز آماج حملات آزاردهندهٔ کلیسای روم بود؛ حتّی از مقدّسان پروتستان هم آزار دید. اولیای دانشگاه لایدن[5] از برده شدن نام او ممانعت کردند، امیر اورانژ پادرمیانی کرد، وگفت که کارِ دانشگاهیان نباید احمقانه باشد. کشیشان پروتستان نیز با او مخالفت می‌کردند و می‌گفتند: عقاید دکارت به الحاد و کفر می‌انجامد و باید مورد

---

1. Francine.

۲. شاید بدین دلیل که گفته‌اند: «السیفُ حِرزٌ اِذَا جُرِّدَ و هَیْبَةٌ اِذَا اُغْمِدَ» شمشیر را چون بکشند حِرز وامان است و چون در نیام کُنند مایهٔ هیبت است (راغب، محاضرات، ۱۵۴/۳).

3. Thomas Aquinas.

۴. راسل، تاریخ فلسفهٔ مغرب، ۵۴۴.

5. University of Leyden.

تعقیب قرار گیرد یا توبه کند! ولی باز با وساطت سفیر فرانسه و شاهزادهٔ ارانج[1] آزار چندانی به وی نرسید. چند سالی هم از طرفِ مقامات دانشگاه لایدن زیر نظر بود و در محیط دانشگاه از بحث و فحص در آثارِ وی جلوگیری می‌شد.

شک نیست که دکارت اصولاً از وارد شدن در مباحث بحث‌انگیز و مورد نظر کلیسا ـ مباحث اصلی الهیات ـ احتراز می‌کرد. ولی اعتقاد او بر این بود که: راه بهشت همچنانکه به روی عامی نادان باز است، به روی دانای عارف نیز باز است. و اسرارِ وحی مایهٔ تعالیِ ذهنِ هر دو می‌شود. بنابراین، وی خود را با مسایلی سرگرم می‌کرد که تنها با دلیل عقل حل و کشف آن‌ها میسّر باشد. دکارت یک فیلسوف و یک ریاضی‌دان[2] بود نه یک متکلم، و مطابق علم و آگاهی خود رفتار می‌کرد. و به هر حال نمی‌توان گفت که: عقاید باطنی و مذهبی وی با آنچه به ظاهر انجام می‌داد، یکی نبود.



بحث در همهٔ تحقیقات و اختراعات علمی دکارت، و بیان افکار و عقاید فلسفی او کاری بسیار سخت و دراز است؛ و بیان همهٔ آن‌ها ولو به اجمال دفتر بزرگی می‌خواهد. اینجا نگارنده به اختصار می‌کوشد و رؤوس مطالب و تحقیقات او را به‌دست می‌دهد، و به همین اندازه خشنود است که بتواند حسّ کنجکاویِ خوانندگان طالب را به پژوهش در افکار و عقاید این حکیم فرزانه، که بزرگ‌ترین حکیم فرانسه‌اش گفته‌اند، برانگیزد و اگر این کار را نتواند، دلیل بر عدم بضاعت خودِ اوست نه کم قدری تحقیقات و افکار آن حکیم بزرگ.



هدف اساسی دکارت از پژوهش‌های خود، چنانکه صریحاً می‌گوید این بود که با بکار بردن درست عقل، به حقیقت فلسفی دست یابد. «من می‌خواستم همهٔ وجودم را وقفِ تحقیقِ حقیقت کنم».[3] ولی آنچه وی در جست‌وجویش بود کشف مجموعه‌یی از حقایق معلوم نبود، بلکه می‌خواست یک نظام فلسفی که بر اساس قضایا و مباحث راستین باشد، بنیاد کند و آن مطالب و مباحث چنان باشد که شک و ابهام را در آن‌ها راه نباشد. همهٔ آن مطالب و مباحث راستین را باید در فلسفه می‌جست که تا اندکی پیش از

---

1. Prince of Orange. 2. Mathematician.

۳. رسالهٔ گفتار در روش، ۴، چاپ لندن.

روزگار او همهٔ علوم، از نظری و عملی، از شعبه‌های آن بودند. حال ببینیم فلسفهٔ موجود را چه سان ارزیابی کرده، و خود چه نوع فلسفه‌یی را می‌خواسته است؟ «از فلسفه[1] چیزی نمی‌گویم، جز اینکه می‌دیدم با آنکه طی چندین قرن نفوس ممتاز بدان سرگرم بوده‌اند هیچ قضیه‌یی از آن نیست که موضوع مباحثه و مجادله و بنابراین مشکوک نباشد، و به خود آنچنان غرور نداشتم که امیدوار باشم در این باب برخوردارتر از دیگران شوم، و چون ملاحظه کردم که در هر مبحث چندین رأی مختلف می‌توان یافت که هر یک از آن‌ها را جمعی از فضلا طرفدارند؛ در صورتی‌که البته رأی صواب و حقیقت یکی بیش نیست، پس هر آنچه را که صحتش تخمینی بود، تقریباً باطل می‌انگاشتم.»

«امّا دانش‌های دیگر چون اصول آن‌ها از فلسفه گرفته شده است، قیاس می‌کردم که بر بنیادی به این سستی ممکن نیست بنایی استوار گذاشته شده باشد؛ و عزّت و نعمتی که از آن علوم ممکن بود تحصیل کنم مرا راغب به فراگرفتن آن‌ها نمی‌ساخت چه به فضل خدا خود را نیازمند نمی‌دیدم که علم را برای مال پیشه کنم، و اگرچه مانند پیروان روش کلبیان[2] مجد و شرف را خوار نمی‌شمردم، بر آنچه نیز امیدوار نبودم که از روی شایستگی دارا شوم چندان وقعی نمی‌گذاشتم، و بر قدر و قیمت تعلیمات خبیثه[3] هم آن اندازه خود را آگاه می‌دانستم که از وعده‌های کیمیاگران و اخبار اهل تنجیم و دروغ‌های ساحران و نیرنگ‌ها و گزافه‌گویی‌های کسانی که بیش از معلومات خود داعیه دارند، فریب نخورم...».[4]

---

۱. مقصود، فلسفهٔ اسکولاستیک و بیشتر فلسفه‌های پیش از وی است که بر مبنای فلسفهٔ ارسطو قرار داشت.

۲. Cynicism مذهب فلسفی شگفتی است که در نیمهٔ سدهٔ چهارم ق.م. بوسیلهٔ دیوجانس سینوپی Diogenes of Sinope بنیاد نهاده شد، به نظر این جماعت مقصود از زندگانی نیل به سعادت است، و آن تنها از راه سلوک بر طبق اصول طبیعت دست می‌دهد. و یکی از اصول مهمّهٔ آن بی‌اعتنایی به مقامات و شؤون دنیاوی است و دیوژن خود می‌گوید که: «حکیم راستین به اندازهٔ خداوند قادر است و خرسند است تا چه رسد به امراء و امپراطوران، که زندگانیشان سراسر ضعف و ناخرسندی و مردم‌کشی است!» بسیاری از اصول اخلاقی این جماعت با مذهب رواقیان Stoicism مطابق است. و از اشارات دکارت برمی‌آید که در اخلاق مانند رواقیان و کلبیان می‌اندیشد، و شارحان آثار او نیز این نکته را تذکر داده‌اند. نگاه کنید به دیوژن.

۳. شارحان فلسفه دکارت با توجه به عبارت بعدی، گفته‌اند مقصود از تعالیم خبیثه سحر و نیرنجات و کیمیاگری و غیره است.

۴. گفتار در روش، ۱۶، ترجمهٔ مرحوم فروغی، چاپ اوّل.

حال که گفته‌های گذشتگان در فلسفه و شاخه‌های آن که علوم است پایه‌یی استوار ندارد، چه کار باید کرد؟ چه فلسفه‌یی را باید پذیرفت؟ در طلب چه علمی باید رفت؟ و از چه راه‌هایی باید رفت؟

دکارت می‌گوید: «فلسفه، به معنی پژوهش خردمندی یا تحقیق عقل است، و با عقلْ ما نه تنها تدبیر امور را می‌فهمیم، بلکه معرفت کاملی می‌یابیم از همه چیزهایی که انسان می‌تواند در ارتباط با زندگی و حفظ صحّت و سلامت، و اختراعِ همهٔ فنون با آن‌ها مواجه باشد».[1]

ممکن است بپرسند که: خوب، همه عقل دارند[2]، و همهٔ کسانی که دکارت بر آن‌ها خرده گرفته نیز عقل داشته‌اند، و حتی به قول خود او از «نفوس ممتازه» بوده‌اند، پس چرا به جایی نرسیدند و شاهد مقصود را در آغوش نکشیدند؟ دکارت در جواب می‌گوید: البته «میان مردم عقل از هر چیز بهتر تقسیم شده است[3]... و من دربارهٔ خود

---

۱. همان‌جا، ۱۸، از ترجمهٔ انگلیسی، به خامهٔ J.Veith ، چاپ لندن.

۲. اعتقاد دکارت بر این بود که معرفت عقلی اعتباری ندارد چراکه همه از عقل خود خاطر جمع‌اند.

این بیتِ ابوالعتاهیه را می‌توان تأییدی بر مدّعای دکارت دانست:

کُلُّ امرِیءٍ فی نفسه　　　اعلی و اشرفِ من قرینه

یا این قول شاعر را

کلُّ امریءٍ فی نفسه عاقلٌ　　　یا لیت شعري فَمَنِ الجاهِلُ

۱. المرءُ مفتونٌ بعقله و شعره و ابنه

۲. «همه کس را عقل خود به کمال نماید و فرزند خود به جمال».

۳. یکی جهود و مسلمان نزاع می‌کردند　　　چنان‌که خنده گرفت از حدیثِ ایشانم

به طیره گفت مسلمان گر این قبالهٔ من　　　درست نیست خدایا جهود میرانم

جهود گفت به تورات می‌خورم سوگند　　　وگر خلاف کنم همچو تو مسلمانم

گر از بسیط زمین عقل مُنْعَدِم گردد　　　به خود گمان نبرد هیچ‌کس که نادانم

(گلستان، ۱۵۸).

۳. مولوی نیز یکسان تقسیم شدن عقل در میان آدمیان را این‌گونه نقض می‌کند:

آن‌تفاوت هست در عقل بشر　　　که میانِ شاهدان اندر صُوَر

اختلافِ عقل‌ها در اصل بود　　　بر وِفاق سُنّیان باید شنود

برخلافِ قولِ اهلِ اعتزال　　　که «عقول از اصل دارند اعتدال

تجربه و تعلیم بیش و کم کند　　　تا یکی را از یکی اعلم کُنَد»؛

←

هرگز گمان نبرده‌ام که ذهنم از هیچ جهت درست‌تر از اذهان دیگران باشد؛ بلکه غالباً آرزومند شده‌ام که کاش مانند بعضی کسان فکرم تند یا خیالم واضح و روشن یا حافظه‌ام وسیع و حاضر می‌بود و جز این صفات چیزی نمی‌دانم که برای کمال ذهن بکار باشد...»، پس علت چیست؟ علّت آن است که مردم عقل خدادادی را درست بکار نبرده‌اند! آنگاه با احتیاط و آهسته‌رایی می‌گوید: «در اینجا مرادم آن نیست که روشی نشان دهم که همه کس عقل خود را از آن راه درست بکار برند بلکه تنها مقصودم این است که بنمایم من عقل خویش را از چه راه برده‌ام، زیرا کسانی که می‌خواهند به دیگران دستور بدهند باید خود از آن‌ها داناتر باشند، و اگر در اندک چیزی به خطا روند سزاوار سرزنش خواهند بود...» اما من در این نوشته «احوال خود را مانند تصویری نمایش می‌دهم که همه کس بتواند دربارهٔ آن حکم کند»[1] مانند آن صورتگر پژوهنده که پشت پردهٔ نقاشی خود پنهان شده بود، و به گفت‌وگوی مردمی که نقّادی می‌کردند گوش می‌داد و برای رفع نقایص و کمبودهای کار خود از آن‌ها سود می‌گرفت!

□ □ □

آن اصولی که دکارت در پژوهش حقیقت پیش چشم داشت عبارت است از:

→ باطل است این زآنکه عقل کودکی / که ندارد تجربه در مسلکی
بگذرد زاندیشهٔ مردانِ کار / عاجز آید کارشان در اضطرار
بردمید اندیشه‌یی زان طفل خرد / پیر با صد تجربه بویی نبرد.
خود فزون آن به که آن از فطرت است / تا ز افزونی که جهد و فکرت است...

(مثنوی، ۲۳۲/۳).

□ □ □

کار پاکان را قیاس از خود مگیر / گرچه باشد در نوشتن شیر شیر
هر دو صورت گر به هم ماند رواست / آبِ تلخ و آب شیرین را صفاست ←
→ بحرِ تلخ و بحر شیرین همعِنان / در میانشان «بَرزَخٌ لایَبغیانْ»
هر دو گون زنبور خوردند از محلّ / لیک شد ز آن نیش و زین دیگر عَسَل
هر دو گون آهو گیا خوردند و آب / زین یکی سرگین شد و زان مشکِ ناب
هر دو نی خوردند از یک آبخور / این یکی خالی و آن پُر از شکر
صد هزاران این چنین اشباه بین / فرقشان هفتاد ساله راه بین

(مثنوی، ۱/۷ـ۸، علاءالدوله).

۱. همان‌جا، ۲۱.

۱. «نخست اینکه هیچ‌گاه هیچ چیز را حقیقت نپندارم، جز آنچه درستی آن بر من بدیهی شود یعنی از شتابزدگی و سَبْقِ ذهن بپرهیزم و چیزی را به تصدیق نپذیرم مگر آنکه در ذهنم چنان روشن و متمایز گردد که جای هیچ‌گونه شکی نماند»؛

۲. «دوم اینکه هر یک از مشکلاتی را که به مطالعه درمی‌آورم تا می‌توانم و به اندازه‌یی که برای تسهیلِ حلّ آن لازم است تقسیم به اجزاء کنم»؛

۳. «سوم اینکه افکار خویش را به ترتیب جاری سازم، و از ساده‌ترین چیزها که علم به آن‌ها آسان‌تر باشد آغاز کنم و کم‌کم به معرفت مرکّبات برسم و حتّی برای اموری که طبعاً تقدّم و تأخّر ندارد، ترتیب فرض کنم»؛

۴. «چهارم، در هر مقام ــ خواه در مقام تقسیم مشکلات به اجزاء، نظر به قاعدهٔ دوم، و خواه در تنظیم افکار به ترتیب و تدریج، نظر به قاعدهٔ سوم ــ شمارهٔ امور و استقصاء آن‌ها را چنان کامل نمایم و بازدید مسایل را به اندازه‌یی کلّی سازم که مطمئن باشم چیزی ترک نشده است».[1]

حال ببینیم با پیشنهاد این دستورها، دکارت چه کار کرد؟ اگر دقت بفرمایید با بکار بستن دستور اوّل، دکارت و هر آدمی دیگر باید شک کند. دکارت نیز همین کار را کرد. «یعنی آنچه را از پدر و مادر و مردم و استاد و معلّم و کتاب آموخته بود نیست انگاشت، بساط کهنه را برچیده، طرحی نو درانداخت. پس بنا را بر این گذاشت که جمیع محسوسات و معقولات و منقولات را که در خزانهٔ خاطر دارد، مورد شک و تردید قرار دهد؛ نه به قصد اینکه مشرب شکّاکان اختیار کند ــ که علم را برای انسان غیرممکن می‌دانستند ــ بلکه به این نیّت که به قوّهٔ تعقّل و تفحّصِ شخصیِ خویش اساسی در علم به‌دست آورد تا مطمئن شود که علمش عاریتی و تقلیدی نیست. به عبارت دیگر شک را راه وصول به یقین قرار داد و ازاین‌رو آن‌را «**شکّ دستوری یا مصلحتی**»[2] نامید.



می‌گوید: وقتی ذهن بکلّی از افکار پیشین پیراسته شد و معلومی نماند که مشکوک نباشد، متوجه شدم و «با دقت مطالعه کردم که چه هستم؟» و «دیدم می‌توانم قایل شوم که مطلقاً تن ندارم و جهان و مکانی که من آنجا باشم موجود نیست، اما نمی‌توانم تصور

---

۱. گفتار در روش، ۲۲-۱۹، چاپ اوّل، ترجمهٔ حکیم مرحوم محمدعلیِ فروغی.

۲. "Doute Methodique" که آن را شک دکارتی "Cartesian Doubt" نیز گویند.

کنم که خود وجود ندارم. بلکه برعکس همین که فکر تشکیک در حقیقت چیزهای دیگر را دارم به بداهت و یقین نتیجه می‌دهد که من موجودم در صورتی که اگر فکر از من برداشته شود هرچند همهٔ امور دیگر که به تصور آمده حقیقت داشته باشد، هیچ دلیلی برای قایل شدن به وجود نخواهم داشت.» این نتیجه را دکارت از مقدّمه‌یی به‌دست آورد و آن، این بود که می‌گوید: «فرض کردم که هیچ امری از امور جهان درواقع چنان نیست که حواس به تصور ما درمی‌آورند، و چون کسانی هستند که در مقام استدلال حتّی در مسایل بسیار سادهٔ هندسه به‌خطا می‌روند و استدلال غلط می‌کنند، و برای من هم مانند مردم دیگر خطا جایز است، پس همهٔ دلایلی را که پیش از این برهان پنداشته بودم غلط انگاشتم و چون همهٔ عوالمی که به بیداری برای ما دست می‌دهد در خواب هم پیش می‌آید؛ در صورتی که هیچیک از آن‌ها در آن حال حقیقت ندارد، بنابراین گذاشتم که هرچه در وقت بیماری به ذهن من آمده مانند توهماتی که در خواب برای مردم دست می‌دهد بی‌حقیقت است ولیکن همان دَم برخوردم به اینکه: در همین هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشته‌ام، شخص خودم که این فکر را می‌کنم ناچار باید چیزی باشم، و دریافتم که این قضیهٔ «می‌اندیشم، پس هستم»[۱] حقیقتی است چنان استوار و پابرجا که جمیعِ فرض‌های غریب و عجیب شکّاکان هم نمی‌تواند آن‌را متزلزل کند؛ پس معتقد شدم که بی‌تأمّل می‌توانم آن‌را در فلسفه‌یی که در پی آن هستم، اصل نخستین قرار دهم....»؛ به عبارتِ جدیدتر: همین‌که شکّ می‌کنم، باید دلیل این باشد که «فکر می‌کنم»،

---

۱. به لاتین"Cogito ergo sum" و به انگلیسی "I Think, therefore I am". این قول دکارت بعدها مورد مناقشهٔ فراوان قرار گرفته است. برخی از پیروان دکارت، مانند اسپینوزا برای جلوگیری از این مناقشات عبارت دکارت را بدین صورت تعبیر کرده‌اند که: (من، در آگاه بودن، وجود دارم = I, In being conscious am existent) از مخالفان مهم این قضیه یکی آناتول فرانس (ف ۱۹۲۴ مـ.) است که در بیشتر داستان‌های خود دکارت را مورد انتقاد و ریشخند قرار داده است. یک جا دربارهٔ «مسیو آبه کوانیار» می‌نویسد: «او که همه را به چشم حقارت می‌نگریست از حقیر شمردن خود نیز دریغ نداشت، و از این اشتباه گرانبهای دکارت و بیکن که به هیچکس و هیچ چیز عقیده نداشتند ولی به خود معتقد بودند، بی‌بهره بود!...» (عقاید ژروم کوانیار، ۷؛ و تائیس، ۱۷۰) از کسانی که در روزگار ما این نظر دکارت را نقض کرده و ناقص دانسته، ژان پل سارتر Jean Paul Sarter (تولد ۱۹۰۵ مـ.) است که در اوایل کتاب وجود و عدم *Being and Nothingness* می‌گوید: هستی انسان یعنی آگاهی او از «خود» از این‌روی، اندیشه یا آگاهی، خود عین وجود است، و آن‌را دلیل وجود نمی‌توان گرفت، و نتیجةً: «می‌اندیشم، پس هستم» یعنی «هستم، پس هستم!»، و برهان دکارت در این مورد «مصادره بر مطلوب» است و باطل است.

اما این نکته بدیهی است که هیچ چیز نمی‌تواند بیندیشد مگر اینکه وجود داشته باشد، لذا چون فکر می‌کنم باید وجود داشته باشم.[1]

□ □ □

دکارت پس از اینکه اندیشیدن را دلیل هستی خود یافت، معتقد شد به اینکه: حقیقت و ماهیّت «من» یا «نفس» نیز چیزی جز فکر و اندیشه نیست. اما از کلیات دکارت برمی‌آید که **مقصود وی از فکر همهٔ احوال و امور نفس است از حسّ و خیال و شعور و تعقّل و مهر و کین و اراده و تصور و تصدیق؛ جز این‌که نفس هم فعّال و هم منفعل است. صورت فاعلهٔ آن جریان معرفت و اراده است؛ و صورت منفعله آن حالات احساس و هیجان و غیره** است که یاد شد. و هر گاه کسی مدّعی شود که ادراکات حسّی و خیالی، از عالم به وجود نفس یقینی‌تر است، گوییم: چنین نیست زیرا امور محسوس و مخیل را هم ذهن درمی‌یابد، ازاین‌روی خواه حقیقت داشته باشد یا تخیل صرف باشند، خود دلیل بر وجود ذهن یا نفسی که آن‌ها را درک یا تخیّل می‌کنند هستند، و در این‌باره تردید نتوان کرد و حاصلِ کلام آنکه فکر کردن به طریق اولی دلیلِ وجود نفس است. به قول یکی از دانشمندان: «می‌اندیشم، پس هستم» حقیقت وجود نفس یا ذهن را یقینی‌تر از وجود ماده جلوه‌گر می‌سازد، و نیز ذهن من (برای من) یقینی‌تر است تا ذهن‌های دیگران، و از این جهت است که در تمام فلسفه‌هایی که از افکار دکارت ریشه گرفته‌اند، تمایلی به اصالت ذهن بچشم می‌خورد.

چون دکارت از اثبات وجود نفس فارغ می‌شود، می‌گوید: «فکر کردم که من در حال شک هستم، و بنابراین وجودِ من کامل نیست زیرا روشن و آشکار است که دانستن به کمال نزدیک‌تر است تا شک داشتن». دقت کردم و دیدم با اینکه خود ناقصم، ولی تصور وجودی کامل‌تر را دارم، «پس بر آن شدم که معلوم کنم که اندیشهٔ وجود کامل‌تر از خود را از کجا آورده‌ام؟ پس آشکارا معلومم شد که آن اندیشه از ذاتی که درواقع کامل‌تر از من است به من رسیده است»؛ و به عبارت دیگر: **استدلالِ اول دکارت بر اثبات وجود خداوند این است که: فکر وجود کامل در ذهن من هست و چون من ناقصم ممکن نیست خودم منشأ آن فکر باشم؛ پس ناچار وجود کاملی هست که منشأ آن فکر است و آن وجود کامل خداست.**

---

1. "I am thinking", From this, however, there followed another, "I exist", for it was self- evident that nothing could think without existing".

این برهان را که پیش از دکارت هم برخی از فلاسفه به عباراتی دیگر بیان کرده‌اند، «برهان وجودی»[1] نامیده‌اند.

برهان دومی که دکارت در اثبات وجود خدا آورده، چنین است که: فکر می‌کنم آیا هستی من مستقلّ است یا طفیلِ هستیِ دیگری است؟ پس می‌بینم اگر هستی من مستقلّ بود یعنی: خود باعث وجود خویش می‌بودم همهٔ کمالات را به خود می‌دادم، و شکّ و خواهش در من نبود و خدا می‌بودم، اما من که عوارض را نمی‌توانم به خود بدهم چگونه هستی به خود بخشیده‌ام؟ گذشته از این، اگر من به خود هستی بخشیده‌ام البته باید بتوانم هستیِ خود را دوام دهم و حال آنکه این قدرت را ندارم و دوامِ هستیِ من بسته به وجود دیگری است و آن دیگری یقیناً خداست یعنی: وجود کامل واجب قائم به ذات است، و چون قائم به ذات است البته همهٔ کمالات را بالفعل دارد نه بالقوه، زیرا کمالِ بالقوه عین نقص است و نقص از ذات کامل دور است.

دکارت یک برهان دیگر در اثبات ذات باری می‌آورد که از فکر کلیسایی سرچشمه می‌گیرد؛ می‌گوید: بعضی امور جزء ذات و حقیقت بعضی چیزها است و با هم تلازم دارند، ذات باری هم با وجود تلازم دارد چرا که عین کمال است و کمال بدون وجود متصور نیست. چه اگر موجود نباشد کامل نخواهد بود، به عبارت دیگر «تصور خدا به عنوان موجود کامل، ضرورةً دال بر تصور وجود او نیز هست» همچنانکه از تصور مثلث نیز این تصور پدید می‌آید که: مجموعهٔ زوایای مثلث مساوی به دو قائمه است[2]. در دنبالهٔ این برهان سوم، دکارت می‌گوید: «اما اینکه بسیاری از مردم شناختن آن وجود، و حتی نفس خویش را دشوار می‌یابند، به سبب آن است که هیچ‌گاه ذهن خود را از امور محسوس برتر نمی‌برند، و به اندازه‌یی خو کرده‌اند به اینکه همه چیز را به وسیلهٔ قوهٔ خیال، که طریق مختصّ به تصور اشیاء جسمانی است، به ذهن بیاورند که هر چه را به وهم ایشان نگنجد قابل ادراک نمی‌دانند، و درستی این قول از اینجا معلوم است که فیلسوفان هم در مدارس به این اصل قایلند که هیچ چیز در فهم انسان وارد نمی‌شود مگر اینکه بدواً به حسّ درآمده باشد؛ و حال آنکه تصور خدا و روح البته هیچوقت به حسّ درنیامده، و هر کس بخواهد برای درک آن‌ها به قوهٔ «وهم» و متخیّله متوسّل شود مانند

---

1. Ontological Proof.

۲. این براهین را «لایب نیتز» بسیار دقیق و مفصّل مورد بحث قرار داده است.

کسی است که شنیدن آوازها یا بوییدن بوها را بخواهد به وسیلهٔ چشم انجام دهد؛ با این تفاوت که اطمینان به قوهٔ باصره کمتر از شامّه یا سامعه نیست ولیکن قوهٔ خیال و حسّ هرگز ما را به چیزی مطمئن نمی‌کند مگر اینکه فهم میانجی شود».[1]



دکارت در ضمن همین بحث‌ها، سخن را بدانجا می‌رساند که: از این روی، دانش ما از جهان خارج و اشیاء خارجی نیز باید به وسیلهٔ ذهن و فهم باشد، نه به وسیلهٔ حواسّ. و این نکته وی را می‌کشاند به بحث در اقسام تصورات. به نظر وی تصوّرات (که شامل ادراکات حسّی هم هست) سه قسم است: ۱) تصوّرات یا مفاهیم یا معانی فطری[2]، ۲) تصوّراتی که خارجی است و از جهان بیرون می‌آید، ۳) تصوراتی که به‌وسیلهٔ خود من پدید می‌آید. تصور خدا در انسان فطری است[3]، و با مفهوم سبب کافی در نهاد وی عجین شده است. همهٔ تصورات خواه آن‌ها که اکتسابی و برونی است و خواه آن‌ها که فطری است، همه نسبت به ذات باری متأخر است. نوع دوم از این تصورات، آن‌هایی است که طبعاً ما فرض می‌کنیم با اعیان خارجی مشابه است. و باید دانست که در تصوّرات ما اشتباهی نیست، هر چه هست در تصدیقات است. ممکن است از یک شیء خارجی تصوّرات گوناگون داشته باشیم؛ مانند خورشیدی که به حواسّ ما درمی‌آید و خورشیدی که ستاره‌شناسان می‌گویند. و این هر دو یک خورشید نیست، و تجربه با نیروی «عقل» اشتباه بودن آن‌را نشان می‌دهد؛ ازاین‌روی، باید از این اشتباه و خطای عمده برحذر بود که بپنداریم، تصوّرات ما عین اشیاء خارجی است. درواقع اشتباه، نتیجهٔ دخالت داشتن

---

۱. گفتار در روش، ۸۳.

2. Innate Ideas.

۳. امام فخر رازی هم «معارف» را ضروری نمی‌داند، و می‌گوید: «وَ لا جائزٌ اَنْ یُقالَ العِلم بوجودِ الآلِهِ ضروریٌ لأنّا نَعْلَمُ بالضَّرورةِ اَنّا لا نَعْرِفُ وجودَ الآلِهِ بالضَّرورةِ، فَبَقیَ اَنْ یَکونَ العِلْمُ نظریاً.» (تفسیر، ۱۷۹/۱) و دلیل آن آیتِ قرآنی است که «واللّٰهُ اَخرَجَکُمْ مِنْ بُطوُنِ اُمَّهاتِکُمْ لا تَعْلَموُنَ شیئاً وَ جَعَلَ لکُم السَّمْعَ وَالاَبْصارَ وَالاَفئِدَةَ» (نحل، ۱۶،/ آیهٔ ۸۷).

ــ از دیگر دلایل اینکه معرفت ضروری نیست، یکی نیز خطابِ «یا ایهاالنّاسُ اعبُدوُا رَبَّکُمْ» است، زیرا در این آیه امر به عبادت حاصل است، و حال آن‌که عبادت جز به معرفت ممکن است نیست به عبارت دیگر اگر معرفت ضروری باشد دعوت به عبادت زاید خواهد بود (تفسیر، ۸۵/۲).

ــ و باز همو در جایی دیگر می‌گوید: «معارف کسبی‌اند، چه حتّی فرشتگان نیز (که روحانی‌تر از آدمیان‌اند) «سبحانَکَ لاعِلمَ لَنا اِلّا ما علّمتنا» (بقره، ۲/ آیهٔ ۳۲) گفتند.

اراده در جریان اختیاری[1] تصوّرات است. معیارهای حقیقت، سادگی[2] و جدایی[3] است، که درواقع دالّ بر سازمان درونی تصورات و روابط آن‌ها با تصورات دیگر است.

□ □ □

برای اثبات وجود عالم خارج، دکارت می‌گوید: چون به‌خوبی دریافتم که نفسِ من فقط فکر دارد و ابعاد (یعنی: طول و عرض و ارتفاع) ندارد؛ اما از ذات دیگری هم که ابعاد دارد و فکر ندارد، تصور روشنی دارم و آن به اصطلاح حکیمان «تن» و «جسم» می‌باشد، ازاین‌روی یقین کردم که «نفس» و «بدن» دو چیزند.[4] این دو غیر همجنس‌اند و نمونهٔ آن در کالبد انسان جسم و روح است که از نظر ماهیّت با هم تضادّ دارند، ولی به قدرت خداوند و به وسیلهٔ اندام مخصوصی در همدیگر عمل و تأثیر متقابل[5] می‌کنند و دکارت، آن‌را «غدهٔ صنوبری»[6] می‌نامد. از همهٔ این سیر و سلوکِ حکیمانه برای دکارت سه اصل ثابت به‌دست آمد که عبارت بود از: نفس و جسم و خدا، و هر یکی از این سه حقیقت را «جوهر» نامید زیرا که هر یکی از آن‌ها قائم به ذات خود هستند، و هر یکی از این سه جوهر صفتی یا حقیقتی خاص خود دارند: صفت نفس، فکر و اندیشه است؛ و **صفت ماده، داشتن بُعدهای سه‌گانه؛ و صفت ذات باری، کمال و بقاء و دوام است. ضمناً باید توجه داشت که دکارت با طرح این مباحث، مقولات ده‌گانه و کلیّات پنج‌گانهٔ ارسطو را کنار گذاشت. پس، از تأکید و اصرار پی‌درپی دکارت در مورد استفادهٔ عملی از فلسفه شگفتی نباید داشت. زیرا وی می‌گوید: «تمدّن هر کشوری، به اندازهٔ عظمت و برتری فلسفهٔ آن است، و یک ملّت، به هیچ چیز آن اندازه نیاز ندارد که به داشتن یک فلسفهٔ راستین!».**

---

1. Spontaneous operation (= عمل تلقایی)
2. Clearness (= بساطت)
3. Distinctness. (= تفصیل)

۴. برخی از صاحبنظران بر دکارت نکته گرفته‌اند که: قول دکارت مبنی بر اینکه: «از ذات دیگری که ابعاد دارد و فکر ندارد، تصور روشنی دارم و آن جسم و کالبد است»، نوعی مصادره بر مطلوب و استدلال بی‌جهت است؛ زیرا تصور روشن او از جسم و کالبد چگونه در ذهنش آمد و حال آنکه از پیش همه چیز جز اندیشهٔ خود را باطل انگاشته بود؟ دکارت و پیروان او معترضان را به فهم فلسفهٔ «کارتزین» حوالت می‌کنند که: معانی فطری و تصورات ذاتی در ذهن انسان از پیش بوده و از این قبیل تصورات یا معانی وجود خدا و روح و جسم و جدایی این‌دو را می‌توان نام برد. از این بیانِ دکارت، برخی استنباط کرده‌اند که دکارت، به مثل افلاطونی اعتقاد داشته، و خواسته آن مذهب را با بیان علمی و هندسی باز گوید (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۹۵/۴، چاپ لندن).

5. Interaction.
6. Pineal Gland.



اگر از توضیحات و مباحث گذشته چیزی دریافته باشید و بیان این بنده زیاد ناقص و اَبتَر نبوده، به این نکته برخورده‌اید که دکارت بحث در مباحث گذشتگان را به‌دور انداخت و طرحی نو درانداخت و به‌ویژه در مسایل و مباحث طبیعی، به دیدهٔ ریاضی نگریست.[1] و این روش را در طبیعیّات هم فرو نگذاشت و به همین جهت بود که در علوم طبیعی، به پیشرفت‌های مهمی نایل شد که اینک به اجمال از نظر شما می‌گذرد:

به نظر دکارت، اوّلاً: بشر از دریافت علّت‌های غایی و اسطقس عالم ناتوان است و نمی‌تواند در «مشورت خانهٔ» خدا وارد شود، و در علوم باید به همین قناعت ورزد که اسباب و علّت‌های فاعلی و پدیدارهای امور را بجوید و از آن‌ها در بهبود زندگانی و آسایش مردمان سود جوید.

ثانیاً: چون در عالم مادی به دیدهٔ تحقیق می‌نگریم می‌بینیم که: جسم، بدون بُعد یعنی طول و عرض و ارتفاع متصوّر نیست به عبارت دیگر: جسم همان بُعد است و بُعد یا امتداد[2] همان جسم. و خواصّ دیگری که در جسم به‌نظر می‌رسد، نتیجهٔ **حرکت**[3] است و برای بیان کیفیّت عالم همین دو امر یعنی: **بُعد و حرکت** کافی است و از سخنان معروف دکارت این است که: «**بُعد و حرکت را به من بدهید، من از آن دو جهان را می‌سازم!**» از این قرار، علوم طبیعی، مبدل به **علم حرکات**[4] می‌شود، و صورت ریاضی پیدا می‌کند، و دیگر نیازی به فلسفهٔ ارسطو، که در آن برای تبیین رشد اندام‌ها و حرکات جانوران از صورت نوعی یا نفس یاری می‌جستند، از میان می‌رود. به‌طور کلّی فلسفهٔ دکارت با ریاضیّات و فرضیه‌های وی در باب پیدا شدن جهان و فیزیک او ارتباط نزدیک دارد. کارهای علمی و ریاضی او به قرار زیر است:

۱. وی یکی از پایه‌گذاران هندسهٔ تحلیلی[5] است؛

۲. در مکانیک (یا علم حرکات) به نسبت حرکت و سکون پی برده، و قانون کلّی عمل

---

۱. وی در نامه‌یی به مرسن که به سال ۱۶۳۸ مـ. نوشته گوید: «طبیعیات من چیزی جز هندسه نیست» و عین عبارتش این است:

"My Physics is nothing else but geometry." (*Letters to Mersenne*, London, P.19).

2. Extension. 3. Motion. 4. Mecanique.

5. Analytic Geometry.

و خنثی کردن در آن مبحث را دریافته است؛

۳. کشف این قانون که مقدار حرکت دو جسم جامد همان زمانی است که از پیش برخورد کرده‌اند؛

۴. در مورد پیدایش عالم، فرضیهٔ جدید اتّساع منظومهٔ شمسی[1] را پیش کشیده است؛

۵. وی مدّعی بود که مدارات حلقوی[2] صورت اولیهٔ حرکت ذرّات مادی عالم است؛ و همین ذرّات ساختمان عالم، و منشأ اجسام سنگین را تشکیل می‌دهند.

فلاسفهٔ جدید گویند که: فرضیه‌های مذکور به پیشرفت و تکامل دیالکتیک سرعت داده، با وجود این، یک ثنویّت نامفهوم، «غیرعلمی» بر فیزیک مادی دکارت غالب بود؛ به‌ویژه اینکه معتقد بود که: علّت عمومی حرکت، خداست. این جدایی که دکارت در ساحت ذهن[3] و ساحت مادّه[4] پدید آورد، و تفسیری که وی از این دو می‌کرد فلسفهٔ علم جدید را سخت تحت تأثیر قرار داد. توجّه عمیق او به مبحث مکانیسم یا علم حرکات و حیل، تحقیقات حکمای مادّی[5] قدیم را دوباره احیاء کرد، و زبان ریاضی را کلید طبیعت مادی ساخت، و این امر سبب شد که در تاریخ علم آن‌را **انقلاب کارتزین یا دکارتی**[6] نام نهند. مادّه، حرکت خود را در آغاز از **علّت اولی**[7] یا خدا دریافت کرده، ولی پس از آن به تنهایی و مطابق قوانین حرکت کار می‌کند، ولی این تصور نباید پیش بیاید که خدا جهان را ساخته و از کار آن پرداخته و دیگر کاری ندارد، نه، بلکه خدا هم «صانع» است و هم «حافظ»، و اگر خدا آنی از خلق و کار جهان باز مانَد، عالم خراب و نابود می‌شود.[8]

۶. دکارت از **کشف گردش خون**[9] که به همّت **هاروی**[10] انجام گرفت، سخت خرسند بود، و خود او هم همیشه آرزومند بود (اگرچه بیهوده بود) که برخی کشفیّات مهم در علم پزشکی انجام دهد. به نظر وی کالبد مردم و جانوران مانند ماشین است، حیوانات خودکار و بی‌اراده‌اند، و همهٔ آن‌ها با قوانین فیزیکی اداره می‌شوند؛ ولیکن مردم با آن‌ها

---

1. Development of the Solar System.
2. Vortices of Particles.
3. Realm of Mind.
4. Realm of Matter.
5. Materialists, (= ماده‌انگاران)
6. Cartesian Revolution.
7. First Cause.
8. حکمای اسلامی هم می‌گفتند: خدا هم «علت فاعله» عالم است و هم «علتِ مُبقیهٔ» آن. «اَللّٰهُ خالِقُ کُلِّ شیءٍ وَ هُوَ عَلَیٰ کُلِّ شَیْءٍ وَکیلٌ» (انعام، ۶/آیهٔ ۱۰۲؛ زمر، ۳۹/ آیهٔ ۶۲).
9. Circulation of the Blood.
10. W.Harvey.

اندک فرقی دارند؛ آن‌ها روح دارند که در غدهٔ صنوبری جای دارد. این روح در آنجا از برخورد ذرات زنده[1] بوجود می‌آید، و عمل متقابل میان «جان» و «تن» نتیجهٔ همین برخورد است. این نظر بعدها به‌وسیلهٔ شاگرد دکارت گئولینگس[2] مشکوک شد و «مالبرانش» و «اسپینوزا» آن‌را کنار گذاشتند. نظریهٔ دکارت در باب تشکیل حلقه‌های دور خورشید سخت دقیق بود و بدیع، ولی او نتوانست بیضی شکل بودن و کُرویّت مدار سیّارات را بیان کند. این نظریه را اندک‌اندک، رای نیوتن[3] (۱۷۲۷ـ ۱۶۴۳مـ.) از میدان به‌در بُرد که هم علمی‌تر و هم کامل‌تر بود. و عجب این است که کوتس[4] ناشر نخستین کتاب اصول[5] نیوتن با صراحت می‌گوید که: «نظریهٔ حلقه‌های (دکارت) سرانجام به کفر و انکار صانع می‌انجامد، و حال آنکه نظریهٔ نیوتن در این باب نیازمند خدایی است که سیّارات را در حرکات خود به ترتیب و نظام درست وامی‌دارد.» و همو می‌گوید: «بنابراین نظریهٔ نیوتن بر نظریهٔ دکارت رجحان داردا».



دکارت در علم اخلاق، رساله یا کتاب مستقلّی ننوشته است، و گویا از معارضه و جدال اخلاقیان و به‌ویژه ارباب دیانت بیم داشته یا آن‌را خوش نداشته است.[6] گفتیم: دکارت همهٔ اموری راکه در ذهن داشت از عقاید علمی و فلسفی و اخلاقی مورد شک و تردید قرار دارد، اما متوجه این نکته شد که سرگردان و بی‌تکلیف زندگانی نتوان کرد. «چون مرا عقل بر آن داشت که در عقاید خود مردّد باشم، برای اینکه در اعمالم سرگردان نمانم و بتوانم تا ممکن است به خوشی زندگانی کنم، یک دستور اخلاقی موقّت برای خود برگزیدم؛ و آن مبنی بر سه چهار اصل بود که اینک برای شما از بیان آن تن نمی‌زنم:

الف: اصل اول اینکه پیرو قوانین و آداب کشور خود باشم، و دیانتی راکه خداوند دربارهٔ من تفضّل کرده و از کودکی مرا به آن پرورده‌اند، پیوسته نگاه بدارم و در امور دیگر پیروی کنم از عقاید معتدل دور از افراط و تفریط که خردمندترین مردم از آن پیروی

---

1. Vital Spirits.
2. Geulinex.
3. Newton,Isaac.
4. Cotes.
5. Principles.

۶. ازاین‌روی، در برخی از کتب تاریخ فلسفه، اخلاق دکارت را «اخلاق گوشه‌نشینی و عزلت = "Ethics of Resignation"» نامیده‌اند.

می‌کنند. و چون ممکن است میان **ایرانی‌ها و چینی‌ها** هم کسانی به دانشمندی خود ما باشند، سودمندتر آن دانستم که دانشمندانی را که با آن‌ها باید آمیزش داشته باشم مقتدای خود سازم، و برای اینکه بدانم به راستی عقاید آن‌ها چیست، آنچه را بدان عمل می‌کنند مناط بدانم نه آنچه می‌گویند؛ زیرا با فساد اخلاقی ما کمتر کسی حاضر می‌شود آنچه را که معتقد است بگوید!... و هر گاه می‌دیدم در یک امر چندین عقیدهٔ یکسان پذیرفته می‌شود، آن‌را که معتدل‌تر بود برمی‌گزیدم؛ چه عقاید معتدل همواره در عمل آسان‌تر و بر حسب ظاهر بهتر است، و آنچه زیاده‌روی و از حدّ اعتدال بیرون نباشد بر حسب ظاهر بهتر است، ولی آنچه زیاده‌روی و از حدّ اعتدال بیرون باشد بر حسب عادت بد است؛

ب: اصل دوم این بود که: **هر قدر بیشتر بتوانم در کار خود پابرجا و استوار باشم، و هر گاه بر رأیی تصمیم کردم هر چند محلّ شک و تردید بوده باشد چنان دنبال آن را بگیرم که گویی به هیچ وجه جای تشکیک نبوده است.** و در این باب مانند مسافران رفتار کنم که چون در بیشه‌یی راه گم کنند نباید به سرگردانی گاه از یک سو و زمانی سوی دیگر روند یا در یک جا درنگ کنند، بلکه باید همواره تا می‌توانند به یک جهت به خط مستقیم حرکت کرده، به دلایل ضعف تغییر خط سیر ندهند... چه به این شیوه اگر به نقطهٔ مقصود نروند لامحاله به جایی می‌رسند که در هر حال بهتر از میان بیشه است... و این شیوه از آن زمان مرادهایی داد از پشیمانی و افسوسی که نصیب نفوس ضعیف و متردّد است، و آنان از سستی رأی اموری را نیکو دانسته عمل می‌کنند و بعد حکم به بدی آن می‌کنند؛

ج. اصل سوم این‌که **همواره به غلبهٔ بر نفس خویش بیشتر بکوشم تا به روزگار، و به تبدیل آرزوهای خود بیشتر معتقد باشم تا به تغییر امور گیتی، و همواره این اندیشه و اعتقاد را در نفس خود راسخ سازم که جز فکر و ضمیر ما هیچ امری کاملاً در اختیار ما نیست** و بنابراین اموری را که سوای خود ماست، پس از آنکه به قدر قوّه کوشیدیم اگر چیزی بر وفق رضا نشود آن‌را نسبت به خود یکسره غیرممکن بشماریم؛ و همین اعتقاد بس است تا مرا مانع شود و از اینکه آرزویی کنم که به آن نرسم و بنابراین خرسند باشم، زیرا ارادهٔ ما طبعاً نمی‌گراید مگر به آنچه فهم ما حصولش را به وجهی ممکن جلوه می‌دهد. پس اگر همهٔ آنچه را که سوای خود ماست یکسان از توانایی خود بیرون بدانیم، البته فقدان چیزهایی که به طبع از آن محرومیم و تقصیری در آن باره نکرده‌ایم مایهٔ حسرت

نمی‌شود، چنانکه از دارا نبودنِ ممالک چین و مکزیک دلتنگ نیستیم!».[۱]

چنانکه پیش‌تر گفتیم: کلیةً از این دستور سوم دکارت برمی‌آید که وی به حکمای رواقی نظر دارد، و سخن یکی از آن گروه است که: «حکیم مانند خداوند خرسند باشد.» و طریقهٔ اخلاقی رواقیان بیشتر به اصول عرفای ما شبیه است. و آنچه پس از این بیان خواهیم کرد نیز این نکته را تأیید می‌کند.

دکارت پس از بیان سه دستور بالا می‌گوید: «**در تقسیم این دستور اخلاقی بنا راگذاشتم بر این‌که کارهای مختلف راکه مردم در زندگی دنیا به آن اشتغال می‌جویند از نظر بگذرانم تا بهترین آن‌ها را برای خویش برگزینم و نمی‌خواهم از کارهای دیگران سخن گویم؛ ولیکن چنین یافتم که برای من نیکوترین کار آن است که در همان شغلی که دارم پایداری نمایم، یعنی همهٔ عمر را صَرف پروریدن عقل کنم و به اندازه‌یی که می‌توانم در شناخت حقیقت به روشی که برای خود اختیار کرده‌ام پیش روم، چه از زمانی که به پیروی این روش آغاز کرده بودم چندان شادی‌های تمام درمی‌یافتم که گمان نمی‌کردم در این زندگی از آن بهتر و بی‌آزارتر کامرانی میسر شود، و چون هر روز بدان وسیله حقایقی کشف می‌کردم... خاطرم چنان خرسند می‌شد که به هیچ چیز دیگر دل نمی‌دارم...**».[۲]

از آنچه گذشت می‌توان دریافت دکارت در اخلاق، تحقیقات شایان دقّت و مهمّی نکرده، و کتابی مهم ننوشته است. اما با پیشنهاد همین سه قاعدهٔ اخلاقی که ظاهراً برای خود و باطناً برای دیگران بیان داشته، تلویحاً مبنای اخلاق را بر آزادی فکر، و تسلیم و رضا و دل نبستن به مالِ دنیا و سلوک عقلانی و زندگانی حکیمانه گذاشته است. وی در عمل، انسان را فاعلِ مختار می‌داند؛ بدین معنی که اراده‌اش آزاد و دارای اختیار است، اما این آزادی و اختیار نه آن‌چنان است که ارادهٔ خود را بی‌شرط و بر هر چیز تعلّق دهد یا اینکه بر هر امری اراده کند، آن امر انجام بگیرد. بلکه مقصود این است که ارادهٔ انسان رادع و مانعی ندارد ولیکن البته به ترجیح بلامُرجّح نمی‌گراید، و برای اختیارات خود روالی دارد و همواره می‌خواهد نیکی و صلاح را برگزیند و از بدی بپرهیزد؛ و به یک سخن می‌توان گفت که: **اختیار و آزادی انسان در گرو پیروی از عقل است و پژوهش خردمندی.** و اگر انسان بتواند عقل را چنان ورزیده سازد که بتواند در مباحث گذشته بسزا

---

۱. رسالهٔ گفتار، ۶۹-۷۲، چاپ اول.

۲. همان‌جا، ۷۳، عقیدهٔ کلبیان یا سگ روشان را در مورد غایت حیات بیاد می‌آورد.

تأمّل کند، پی خواهد برد که: جهان نامحدود و بزرگ است، و نباید مانند حکیمان گذشته پنداشت همهٔ عالم وجود، برای خاطر زمین و زمین برای وجود انسان آفریده شده است! و بدین وسیله از «خودمداری»[1] و تکبّر نادرست بیرون می‌آید و برای رفع نیازهای خود، احترام و بزرگ‌داشت همنوعان را لازم می‌بیند، و نتیجةً همین رفتار و دستورها، سعادت و نیک‌بختی است که آدمی‌زاده همواره در طلب آن بوده و هست. دکارت یک‌جا می‌گوید: «به اخلاق، مراد من برترین و کامل‌ترین علم اخلاق است که لازمهٔ آن معرفتی کامل از علوم دیگر است، و این اخلاق برترین مرحلهٔ خردمندی است».[2] ولی چنانکه گفتیم دکارت مجال این کار را نیافت؛ زیرا مقدّماتی هم که لازم بود، خود سخت و دیررس بود.



چنین به‌نظر می‌رسد که دکارت در سیاست هم تحقیقی نکرده، و خود را از جنجال سیاست که «عقیم و سترون و بی‌پدر و مادر است»، برکنار نگاه داشته است تا با سلامت روح و فراغ بال منظور خود را، که تحقیق حقیقت و پژوهش دانش و فضیلت است، دنبال کند.



فکر نمی‌کنم هیچ‌کس در این حقیقت شکّ داشته باشد که دکارت بزرگ‌ترین فیلسوف فرانسه است. و تأثیر افکار و عقاید او در سراسر فلسفهٔ پس از وی، به خوبی آشکار است. برای نمونه، یکی از مشخصات عمدهٔ این فلسفه عبارت از توحید و نزدیک کردن اندیشه‌های فلسفی و علوم است. و اگرچه بیشتر فیلسوفان جدید فرانسه، مانند او در جست‌وجوی حقیقت مطلق نمی‌کوشند، و در تحقیق با روش قیاسی[3] پیش نمی‌روند، ولی الهام و نیرویی را که دکارت به فلسفهٔ فرانسه داده، می‌شناسند و آن‌را ارج می‌نهند. ازاین‌روی، برگسون[4] خاطرنشان می‌سازد که: «همبستگی میان فلسفه و ریاضیات در اندیشهٔ مردان علم در سدهٔ نوزدهم مانند اوگوست کنت[5]، کورنو[6]، و

1. Self- centerism.

۲. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۴/۶۷، چاپ لندن.

3. Deductive System.

4. H.Bergson.

5. A. Comte.

6. Cournot.

رونویه[1] ریاضی را وارد فلسفه کرد. یکی از آن‌ها، هانری پوانکره[2] است که در ریاضیات نابغه بود.»[3]

وانگهی، دکارت گذشته از پیشگامی در اظهار عقاید روشن و درخشان، با بکار بردن زبان نسبةً ساده، نگارش‌های فلسفی فرانسویان را به‌طور کلّی وضوح و سادگی بخشید. چه متفکران فرانسوی پیش از وی، بیشتر زیر نفوذ نویسندگان خارجی به سبک مبهمی عادت کرده بودند؛ ولی اگرچه بیشتر فیلسوفان فرانسوی، تا اندازهٔ زیادی روش دکارت را در احتراز از ابهام معنی و گفتن و نوشتن سخنان دیریاب ادامه دادند، حقیقت این است که سادگی نگارش و بیان دکارت اندکی فریبنده است. و برای خاطر همین امر همیشه شرح و بیان افکار و معانی آثار او کار آسانی نیست. با این همه، کسی نمی‌تواند و یا نمی‌خواهد، دکارت و هگل را از نظر نگارش به یک پایه بداند و مثلاً آسانی و زودیابی نگارش دکارت را در برابر نویسندگی هگل درنیابد.

برخی از فیلسوفان کوشیده‌اند تا در آثار خاصّ دکارت معنی عمیق و ذوق برتری بیابند، که مالک اعتبار مهمی است و مستقلّ از نظام کلّی مذهب دکارتی است. ازاین‌روی، هگل در تاریخ فلسفه[4] دکارت را به عنوان پایه‌گذار فلسفهٔ جدید می‌ستاید، و می‌گوید که کار مهمّ او این بود که از تفکّر، بدون فرضیه‌های پیشین آغاز کرد.

برای هگل، مذهب دکارتی[5] البته غیرکافی است. اول اینکه دکارت زمانی که با فکر یا آگاهی آغاز می‌کند، آن‌را به تجربه می‌پذیرد. وانگهی، «خود» دکارت تنها «خود» تجربی است. بعبارةٍ اُخریٰ، مذهب دکارتی تنها یک مرحله از سیر پیشرفت فلسفه بسوی معنی‌گرایی مطلق[6] است. ولی خود مرحله‌یی سخت مهمّ است؛ زیرا با شروع معرفت از آگاهی یا فکر، دکارت انقلابی ایجاد کرد.

ادموند هوسرل[7]، اهمّیّت دکارت را از نظرگاه‌های گوناگون مورد بحث قرار داده است. به نظر او تصنیف دکارت به‌نام تأمّلات نقطهٔ عطفی[8] در تاریخ روش‌های

---

1. Renouvier. 2. Henri Poincaré

3." La Philosophie Française", P.251, Paris- June 1915. 4. *History of Philosophy.*

5. Cartesianism. 6. Absolute Idealism.

7. Edmund Husserl (۱۹۳۸- ۱۸۶۹ م.) فیلسوف پندارگرای آلمانی، بنیانگذار پدیدارشناسیِ جدید. Phenomenology.

8. Turning Point.

فلسفی[1] ایجاد کرد. مقصود هوسرل از این بیان اتحاد و توفیق میان علوم است، و ضرورت سرآغازی ذهنی. فلسفه باید با تأملاتی از خوداندیشی «خود»[2] آغاز شود. دکارت، با «مسکوت گذاشتن»[3] وجود جهان مادی، و بحث از خود به عنوان جسم، و اشیاء مادی چون پدیدارها، به نسبت با ذهن یا خودآگاه آغاز می‌کند. از این نظر، می‌توان دکارت را پیش‌کسوت پدیدارشناسی جدید بشمار آورد. ولی او اهمیت و ارج کار خود را درنیافته است. وی ضرورت مسألهٔ تبیین «طبیعی» تجربه و خالی کردن ذهن را از معتقدات پیشین دریافته است؛ ولی به‌جای بحث از «خود» به عنوان خودآگاهی محض و پژوهش در زمینهٔ ذهنیت متعالی[4] در این زمینه جوهرها را به عنوان پدیدارهایی برای ذهنی مطلق تصوّر کرده است، وی «خود» را به عنوان جوهری اندیشمند بیان کرده، و به کمک اصل علیّت[5] برای ایجاد و گسترش یک فلسفهٔ واقع‌بینانه زمینه فراهم کرده است.

از این روی، چون هگل به فلسفهٔ دکارت مانند مرحله‌یی از رشد معنی‌گرایی مطلق می‌نگرد و هوسرل آن‌را چون آغاز و طلیعهٔ پدیدارشناسی می‌بیند؛ هر دو مرد بر «ذهنیت» به عنوان نقطهٔ آغاز و حرکت مذهب دکارتی تکیه می‌کنند. ژان پل سارتر نیز همین کار را می‌کند، اگرچه در قالب یک فلسفه، با هگل و هوسرل هر دو اختلاف دارد. سارتر در خطابهٔ خود: «مکتب اصالت موجود و مذهب انسانیّت»[6]، خاطرنشان می‌کند که: سرآغاز فلسفه، باید ذهنیّت فرد باشد. و حقیقت نخستین اینکه «من می‌اندیشم، بنابراین هستم» و این حقیقتِ مطلق آگاهی است که انسان می‌تواند بدان دست یابد. ولی بعداً استدلال می‌کند که در این سخن که «می‌اندیشم» من از وجود خودم در حضور دیگران آگاهم. وجود دیگران در همین «می‌اندیشم» کشف می‌شود، و بدین ترتیب ما خودمان را برفور و یک‌جا در جهانی «فراتر از ذهنیّت»[7] می‌یابیم. و این تذکر مفیدی است که اصالت[8] موجود اساساً و عموماً، در حالی‌که با ذهن آزاد فرد آغاز می‌گردد، آگاهی ذهن

---

1. *History of Philosophical Methods.*
2. Self-reflecting ego.
3. "Bracketing".
4. "Transcendental Subjectivity".
5. *Principle of Causality.*
6. Existentialism and Humanism.
7. Inter- Subjectivity.

۸. «اگزیستانسیالیسم» را گروهی از مترجمان و فلسفه‌دانان ما به «اصالت وجود» و دکتر فردید (مرحوم سید احمد) به فلسفهٔ قیام ظهوری ترجمه کرده‌اند. به نظر این بنده «اصالت وجود» اصلاً ترجمهٔ نادرستی

←

را چون آگاهی از خود در یک جهان و در حضور دیگران توصیف می‌کند. ازاین جهت، اگرچه سرآغاز فلسفهٔ آن‌ها اندک نزدیکی و وابستگی با آغاز فلسفهٔ دکارت دارد ولی آن‌ها خود را در این بحث که وجود جهان خارج را به عنوان چیزی که همیشه در آگاهی خود حاضر باشد، دچار نمی‌کنند. بعبارةٍ اخری: آن‌ها با «خود محدود»[1] نمی‌آغازند.

هگل و هوسرل و سارتر البته نمونه‌هایی آشکار از تأثّر آیندگان از فلسفهٔ دکارتی هستند. متفکّران دیگری را هم می‌توان مثال زد. و ممکن است کسی برای نمونه جملهٔ «می‌خواهم، پس هستم»[2] را که من دو بیران[3] به‌جای «می‌اندیشم، پس هستم» گذارده، یادآور شود. ولی همهٔ این متفکران معمولاً در معنی باطنی و ارزش عمدهٔ مذهب دکارتی می‌گویند که: این مطلب از فلسفهٔ دیگری است و از آن دکارت نیست. من این مطلب را از راه انتقاد نمی‌گویم. هگل، هوسرل و سارتر همه فیلسوف‌اند. و در این قول، مأخذ بیشتر این مردم درواقع «تاریخ فلسفهٔ» هگل است. و این کتاب جزو لازم و متمّم نظام هگلی است: و کتابی نیست که کاملاً بیان و نظرگاهی تاریخی داشته باشد. و یک فیلسوف یقیناً در اظهار این نکته که «چه چیزی از فلسفهٔ دکارت هنوز زنده و سودمند، و کدام‌یک باطل و مرده است» حق دارد. در همان موقع، اگر دکارت را مانند یک پدیدارشناس، یا همچون یک اصالت موجودی در نظر بگیریم یا، مانند لامتری[4] معتقد باشیم که: وی مادی‌مذهب[5] بود که راه غلطی در پیش گرفت، و نتوانست که معنیِ «واقعی» و «راستین» مقتضیات و درست بکار بردن فکر خود را دریابد؛ با این اظهار نظر دل به‌دریا زده‌ایم، و حتماً از دریافت حقیقت کوتاه و قاصر آمده‌ایم. یقین است که دکارت می‌کوشید تا فلسفهٔ خود را بر اساس «ذهنیت» پایه بگذارد اما اگر کسی بگوید که مقصود از این بیان آن است که وی کوشید نظام خود را بر اساس «می‌اندیشم، پس هستم» بنیاد نهد، از حقیقت دور افتاده، ولی این نیز کاملاً درست است که این کار دکارت، بدعت و نوآوری مهمّی بود، و اگر کسی به عقاید او به عنوان مرحله‌یی از مراحل پیشرفت فلسفه بنگرد، ممکن است

← است، و فلسفهٔ «قیام ظُهوری» نیز سخت نامأنوس است، و اگرچه تا حدودی معنی را می‌رساند، مایهٔ التباس می‌گردد، زیرا اصل اصطلاح در کلام اسلامی، به‌ویژه در آثار علامهٔ حلّی (وفات ۷۲۶ هـ.ق.) بکار رفته است. و «اصالت موجود» از هر دو مناسب‌تر و بهتر است. و دلیل رجحان آن‌را، در «مقدمه» فلسفهٔ معاصر نوشتهٔ کاپلستون به تفصیل بیان کرده‌ام.

1. Self-enclosed ego.
2. "volo, ergo sum".
3. Maine de Biran.
4. La Mettrie.
5. Materialist.

میان فکر جدید وی و مذهب اصالت تصور ارتباطی ببیند. وی با وجود اینکه در این مذهب نکاتی هست که آن را معنی‌گرایانه توان خواند، بسیار نادرست و نابه‌جا خواهد بود مذهب مذکور را نظامی ایدآلیستی یا آرمان‌گرایی بخوانیم. چه، دکارت فلسفهٔ خود را بر اساس قضیه‌یی وجودی[1] نهاد، و همواره توجه داشت که از واقعیّت[2]، بیانی عینی[3] به‌دست دهد که آن‌را با کوشش آگاهی کسب نمی‌توان کرد. وانگهی اگر کسی به سادگی تأکید و اصرار کند که میان بیان مکانیستی واقعیت مادی و مذهب مادی مکانیستی که در سدهٔ هیجدهم و روزگار روشنگری[4] فرانسه پدیدار آمد ارتباط دهد، این حقیقت را نادیده می‌گیرد که دکارت می‌کوشید که با نظر هندسی حقیقت جهان و اعتقاد به وجود خدا و قدرت و خلق مدام او و روحانیّت نفس آدمی سازش دهد. و در حقیقت این کار، یکی از مهم‌ترین نظرگاه‌های فلسفی او از لحاظ تاریخ فلسفه بشمار می‌رود.

از یک نظر فلسفهٔ دکارت سخت جنبهٔ شخصی دارد. بخش‌هایی از رسالهٔ گفتار در روش که در احوال خویش سخن می‌گوید: این مُدَّعیٰ را به اندازهٔ کافی آشکار می‌کند. وی همواره کوشا و طالب بود، ولی نه با یک کنجکاوی عقلی سطحی و کم‌مایه، بلکه با شوقی سرشار برای نیل به یقین راه می‌پیمود و چنانکه پیش از این هم گفتیم: به نظر وی بزرگ‌ترین کار در زندگانی یک فیلسوف این است که با نظام درست دنبال کشف حقیقت باشد. و این نیز راست است که وی دنبال فلسفه‌یی راستین بود که یکسره بر عقل مبتنی باشد نه سنت گذشته، و از قیود زمان و مکان آزاد باشد. این نکته را باید با دقت در نوشته‌ها و گفته‌های دانشمندان و حکیمان پس از وی جست تا چه می‌گویند، و چگونه عقاید و بدعت‌های وی را نقّادی می‌کنند ولی همین‌قدر، به صراحت و دهان پر، می‌توان گفت که: دکارت در تمام دورهٔ پیش از کانت پدر فلسفهٔ جدید خوانده شده است.



کِنِلم دیگبی[5] (۱۶۶۵-۱۶۰۳م.) [گای هورست[6]، آکسفورد، فلورانس]. دیگبی فرماندهٔ نیروی دریایی، سیاستمدار و یک فیلسوف بود. وی گرفتار یک حادثهٔ خصوصی شد که منجر به اسارت گرفتن چند کشتی فلاندری و اسپانیایی در جبل‌الطارق شد. این رفتار موجب شکایت وینسی‌ها گشت و به‌وسیلهٔ حکومت انگلستان کاری نادرست

---

1. Existential Proposition.
2. "Reality".
3. Objective Interpretation.
4. French Enlightenment.
5. Kenelm Digby.
6. Gayhurst.

شناخته شد. دیگبی در فلسفه می‌کوشید تا میان مذهب ارسطویی، مکانیسم دکارتی، و اصالت واقع توفیق دهد. از نظر اعتقاد مذهبی، وی میان مذهب کاتولیک و مذهب پروتستان متزلزل و سرگردان بود. ویگبی بیشتر ایام خود را در پاریس گذرانید، و اوقات فراغ را همه وقف تحقیق و معرفت کرد. در سال ۱۶۴۴ دو رساله یکی در ماهیت ابدان[1] و دیگری در ماهیت نفس[2] چاپ کرد. در این کتاب‌ها، وی از نظریهٔ ذره[3] بحث کرد، و میان جوهر و کمیت فرق زیادی قایل شد و گفت: جوهر عبارت از ماهیت یک چیز است. ولی کمیت تفسیری است از شیء خارجی از نظر اندازه، و بنابراین، از امتداد و قابلیت انقسام. معرفت، نتیجهٔ حدوث موجودات غیرمادی مطابق با اشیاء خارجی، در ذهن است. جریان حکم و استنتاج در اثر ارتباط محتویات ذهنی پدیدار می‌گردد. همهٔ معرفت بر پایهٔ استعداد وحدت بخشی روح است؛ و به‌نظر او معنی این عبارت آن است که: در عاقله انسان چیزی جز آنچه حواس دریافته‌اند، وجود ندارد.

بنجامین ویچکوت[4] (۱۶۸۳ - ۱۶۰۹ م.) [شروپشایر[5]، کمبریج، لندن]. وی رییس **مدرسهٔ پادشاهی**[6] و سپس رییس دانشگاه کمبریج شد. **کرامول**[7] دربارهٔ تسامح و سهل‌گیری کردن نسبت به یهودیان با وی مشورت کرد. نظرات «پاک‌دینانهٔ»[8] او در سال ۱۶۶۰ وی را به مقام ریاست رسانید، ولی به سبب اطاعت از عمل همسان کردن[9] کشیشی بلوک سنت آن[10] را به‌عهده گرفت و یک کشیش دومینیک شد. وی همچنین حدود بیست سال در

---

1. *On the Nature of Bodies.*
2. *On the Nature of the Soul.*
3. Corpuscular Theory.
4. Benjamin Whichcote.
5. Shropshire.
6. King's College.
7. Cromwell.

۸. پیوریتان (=Puritan) به هر یک از اعضای شعبه‌یی از پروتستان‌های انگلیس اطلاق می‌گردد که در سده‌های ۱۶ و ۱۷ پدید آمدند، و هدفشان این بود که پرستش در کلیسای انگلستان و نیز همهٔ عناصری را که ریشه‌یی جهت انجام آن‌ها در انجیل نمی‌توان یافت کنار بگذارند و خلاصه آیین ترسایی را از آلودگی‌ها بپیرایند؛ هر افراط کار در تصفیهٔ اخلاق از فساد و گناه.

۹. این عمل همسان کردن (Act of Uniformity) عبارت بوده است از چهار فرمان پارلمان انگلستان که به ترتیب در سال‌های (۱۶۶۲، ۱۵۵۹، ۱۵۵۲، ۱۵۴۹) صادر شده مبنی بر بکار بردن کتاب ادعیهٔ عمومی = *(Book of Common Prayer)* در کلیساهای آن کشور.

10. Saint Anne.

عصرهای یکشنبه در ترینیتی کالج[1] سخن‌رانی کرد. (۱۶۵۶-۱۶۳۶)، و شهرت وی بیشتر مرهون همین گفتارها و سخنرانی‌هاست، که می‌خواست مردم را از جدال و بحث بسوی اخلاق پسندیده و روابط حسنه و حقایق روحانی سوق دهد، و مذهب را بر اساس حقایق و براهینِ استوار بنیاد نهد. وی برای انسان دو سرچشمهٔ روشنگری قایل شد که: عقل و کتب مقدس باشد؛ و گفت: باید در تحقیق هر دو را بکار برد. مسیحیت، آنچه را که در انسان به‌خودی خود خوب است، رد نمی‌کند. بلکه در تکمیل و اصلاح آن می‌کوشد. ویچکوت بنیانگذار مذهب افلاطونی کمبریج[2] و از رهبران بزرگ این نهضت بشمار می‌رود.

پیر گاساندی[3] (۱۶۵۵-۱۵۹۲م.) [پروونس، آکس[4]، داین[5]، پاریس]. گاساندی نظریهٔ اتمی اپیکور را از نو زنده کرد، و آن‌را با خداشناسی درهم آمیخت. وی بر نظریهٔ شک دکارت رد نوشت و تأکید کرد که: وجود نفس همه از تفکر برنمی‌آید، بلکه از کوشش همهٔ مردم است که استنباط وجود نفس ممکن می‌گردد. «اتم»ها به‌وسیلهٔ خدا از عدم آفریده شده‌اند، و به‌وسیلهٔ یک محرک فناناپذیر به‌حرکت درآمده‌اند. اندام‌ها در اثر رشد اتم‌های حساس بوجود آمده‌اند. نظم طبیعت از جانب خداست. علم، تنها علل ثانویه را مورد توجه قرار می‌دهد. نفس عاقله غیرمادی است. گاساندی استدلال می‌کرد که: فکر و اراده انسان آزاد است. معرفت از احساس برمی‌آید. سعادت زندگی در شادمانی است، که تنها از راه فضیلت به‌دست می‌آید، کتاب او به‌نام فلسفهٔ اپیکور در سال ۱۶۴۹ منتشر شد.

طامِس هابز[6] (۱۶۷۹ - ۱۵۸۸ م.) طامس هابز، فیلسوف معروف انگلیسی، که در وِست پُرت[7] نزدیکِ مالمسبوری[8] متولد شد، و در مالمسبوری تربیت یافت. پدرش نایب کشیش بود، و طبیعتی نابهنجار داشت؛ و شغل خود را در اثر نزاع با نایب کشیش همکار خود در کلیسا از دست داد. پس از این واقعه، تربیت هابز، به‌عهدهٔ عمویش قرار گرفت.

---

1. Trinity College.
2. Cambridge Platonism.
3. Pierre Gassendi.
4. Aix.
5. Digne.
6. Thomas Hobbes.
7. Westport.
8. Malmesbury.

وی از علوم اوایل معرفت کافی و وافی به هم رسانید، مدئای[1] اوریپیدس[2] را در چهارده سالگی به شعر لاتین درآورد. (در دوران بعدی حیات، وی همواره و به استحقاق فخر می‌کرد که اگر او از نقل شاعران و سخنوران کلاسیک اجتناب می‌ورزد، نه به سبب آن است که با آثار آن‌ها آشنا نیست.) در پانزده سالگی به آکسفورد رفت، و در آنجا منطق اصحاب مدرسه و فلسفه ارسطو را فراگرفت. و در سال ۱۶۰۸ از آکسفورد فارغ‌التحصیل شد. اما این امر بعدها مترسک[3] زندگانی وی شد، چه ادعا می‌کرد که از روزگاری که در دانشگاه گذرانیده کمتر بهره‌یی برده است. و از اینجاست که بیشتر دانشگاه‌ها عموماً در تصنیفات او مورد انتقاد قرار گرفته است. در سال ۱۶۱۰، در حالی‌که بیست‌ودو سال داشت، معلّم لُردهارویک[4] شد. (که بعدها به اِرْلِ دیونشایر[5] معروف شد)، و با او به «فرانسه» و «ایتالیا» سفر کرد. در این وقت بود که او با تصانیف گالیله و کپلر آشنا گشت، که او را به شدّت تحت تأثیر قرار داد. شاگرد او، حامی او گشت و حمایت خود را از او دریغ نداشت و تا سال ۱۶۲۸ که فوت کرد همواره پشتیبان او بود. هابز، بِنْ جانسِن، بیکن و لُرد هربرت اهل چربری و بسیاری از رجال معتبر را ملاقات کرد. «بیکن» از نخستین فیلسوفانی بود که به‌طور رسمی با حکمت و منطق ارسطویی، به مخالفت برخاست و راه را برای «رنه دکارت»، در واژگون کردن آیین ارسطو، هموار نمود. آشنایی «هابز» با «بیکن» سبب شد که او بیش از گذشته از تعالیم «اسکولاستیک» و حکمت ارسطویی دل برکند و به سوی حکمتِ جدید متمایل گردد.

پس از مرگ «اِرْل دیونشایر» که از او یک پسر جوان باقی ماند، هابز مدتی در پاریس زیست، و در آنجا اقلیدس خواند؛ و به اصول مکتب «ماتریالیسم» گرایش یافت، و از گالیله و گاسندی (فیلسوف مادّی) بسیار متأثر شد. سپس معلّم پسرِ شاگردِ سابقِ خود شد. با او به ایتالیا سفر کرد، و در آنجا به سال ۱۶۳۷ با گالیله ملاقات کرد. در سال ۱۶۳۹

---

1. Medea.

۲. Euripides، شاعر دراماتیک یونانی (درگذشته حدود ۴۰۶ قـ. مـ.)، نویسنده حدود ۹۲ نمایشنامه است. بازی‌نامه‌های او را از لحاظ عظمت از نوشته‌های سوفوکلس و آیسخیلوس پایین‌تر می‌شمارند. طرح‌های او بیشتر از افسانه‌های یونانی (Mythology=) برگرفته است هرچند پهلوانان نمایشنامه‌ها واقعی هستند. هجده عدد از تراژدی‌های او بدست ما رسیده، از آن جمله: مدیا، هیپولیتوس، زنان تروا، ایفژنی دراولیس.

3. Bugbears (لولوها=)

4. Lord Harwick.

5. Earl of Deronshire.

به انگلستان برگشت. وی در فلسفه ماده انگارِنام‌گرای بود، و در عین حال گرایش‌هایِ عقل‌گرایانه داشت. و به ادبیاتِ لاتین، یونانی، ریاضیّات، حقوق، و فرضیّهٔ سیاسی علاقه‌مند بود.

وقتی که در سال ۱۶۲۸ پارلمان، دادخواستِ حقوقیِ خود را تنظیم می‌کرد، وی ترجمهٔ توسیدیدس[۱] را منتشر کرد، و با آب و تاب تمام معایب دموکراسی را بیان داشت. و بدین ترتیب نخستین تمایلاتِ ضد دموکراسی خود را بروز داد. وقتی به سال ۱۶۴۰ پارلمان دراز[۲] تشکیل شد، و لود[۳] و استرافورد[۴] را به قلعه فرستادند هابز به وحشت افتاد و به فرانسه گریخت. و در فرانسه بود که دو کتاب مشهور سیاسیِ خود یعنی لویاتان[5] و اهل شهر[۶] را در سال ۱۶۴۱ نوشت. از عقاید سیاسی که در لویاتان اظهار کرده بود، و به‌شدت شاه‌پرستانه بود، تا مدت درازی دفاع کرد، و آن‌را در سال ۱۶۵۱ منتشر کرد. کتاب اهل شهر را نیز در سال ۱۶۴۷ به چاپ رسانید و در آن همان اصول و عقایدی را که در لویاتان گفته بود، مورد بحث قرار داد. در پاریس، وی به‌وسیلهٔ چند تن از ریاضی‌دانان و عالمان بزرگ به گرمی استقبال شد. هابز همچنین بزودی با گروهی از شاه‌دوستانِ انگلیسیِ مهاجر آشنا شد و با آن‌ها همکاری می‌کرد. برای مدّتی، یعنی از سال ۱۶۴۶ تا ۱۶۴۸، تعلیم و دبیریِ (ریاضی) چارلز دوم امیر تبعیدی ولز را برعهده گرفت. وقتی در سال ۱۶۵۱ لویاتان را منتشر کرد، کسی را خشنود نساخت. زیرا در آن کوشیده بود اوضاع و احوالی را بیان کند که تحت آن‌ها اطاعت از یک حاکمِ جدیدْ مشروع است. ولی همواره این عقیده را حفظ کرد که اگر رعیّت دید که حاکمی نمی‌تواند یا نمی‌خواهد از او حمایت و حفاظت کند، می‌تواند او را رها کرده اطاعت و پیمانِ خود را نسبت به کسی که از او حمایت می‌تواند بکند، اظهار نماید. عقل‌گراییِ زیاد آن کتاب بیشتر مهاجران را آزرد، و حملاتِ تند او به کلیسای کاتولیک، حکومت فرانسه را رنجانید. بنابراین، هابز پنهانی به لندن گریخت، و در آنجا به کرامول پناه آورد، و از همهٔ فعالیت‌های سیاسی دوری جُست. هابز هرگز بیکار نماند، نه در این اوقات، و نه در تمام مدت عمر طولانی‌اش. او با اسقُف

---

۱. توسیدیدس (Thucydides=) (۳۹۵ـ ۴۶۰ ق. م.) مورّخ آتنی، از مخالفان جدّی دموکراسی در یونان باستان بود. کتاب او تاریخ جنگ پلوپونز (تا سال ۴۱۱ ق. م.) اثری عمیق، نسبةً علمی و خالی از تعصُّب است و او را در زمرهٔ بزرگ‌ترین مورخان قرار می‌دهد.

2. Long Parliament.

3. Laud.

4. Strafford.

5. *Leviathan*.

6. De Cive.

برامهال[1] دربارهٔ اختیار بحث می‌کرد؛ و خودِ او سخت به جبر علمی[2] اعتقاد داشت.

هابز مدّعی بود که یک هندسه‌دان بزرگ است، و در این راه استعدادی عظیم دارد، و خیال می‌کرد که تربیع دایره[3] را کشف کرده است، و در این باره بیهوده با والیس[4] استاد هندسه در آکسفورد مجادله در پیوست، و طبیعی است که با این کار مایهٔ ریشخند خود را فراهم ساخت. در مراجعت، برخلاف ترسی که از سلطنت‌طلبان داشت، با تشویقِ دوستان پادشاه روبه‌رو شد و «چارلز دوم» با او به مهربانی رفتار کرد، و خودِ شاه گذشته از این که تمثالی از او به دیوار قصر آویخته بود، یک مستمری در حدود ۱۰۰ لیره سالانه برای او مقرّر فرمود[5]، اگرچه اعلیحضرت پرداختِ آن‌را از یاد بُرد! لُرد چانسلر کلارندون[6] هم از عنایت شاه نسبت به مردی که به بدبینی و کفر اوگمان می‌رفت دلخوش نبود، و مجلس نیز با او هم فکر بود. پس از طاعون و آتش‌سوزی مهیب، وقتی‌که ترس‌های خرافی بروز کرد، در مجلس عوام کمیته‌یی جهت بازرسی به تصنیفات الحادآمیز تشکیل شد، و در آنجا بیشتر از آثارِ «هابز» یاد کردند.

از این تاریخ به بعد نتوانست در مسایل بحث‌انگیز کتابی به چاپ برساند. از جمله در سال ۱۶۶۶ کتابی به‌نام گفت‌وگویی میان یک فیلسوف و یک دانشجوی حقوق عرفی انگلیس[7] نگاشت و در آن به کسانی که قوانین را فرمان‌های مطلق حاکم نمی‌دانستند حمله کرد، اما

---

1. Bishop Bramhall.

۲. دیترمی‌نیزم (= حتمیّت = جبرگرایی علمی = Determinism): مذهبی فلسفی است که بنابر آن همه چیز جهان، از جمله انسان، تحتِ حکم قانونِ علّت و معلول است. این مذهب در یونان قدیم توسط دموکریتوس، و در ازمنهٔ جدید توسط همین هابز و اسپینوزا مطرح گردید، و نظرِ علمیِ غالب در سدهٔ نوزدهم بود. این مذهب با جبرگرایی دینی (Fatalism) این تفاوت را دارد که در این مذهب اخیر سرنوشت نسبت به انسان امری خارجی و مستقلّ از ارادهٔ اوست؛ و حال آنکه در جبرگرایی علمی اراده خود با عواملی همچون توارُث و محیط معیَّن می‌گردد (*Ency, Inter*,5/566).

3. Square the Circle.

4. Wallis.

۵. «سیه‌گوش را گفتند: تو را ملازمتِ شیر به چه سبب اختیار اُفتاد؟ گفت: تا فضلهٔ صیدش می‌خورم، و از شرّ دشمنان در پناه صولتش زندگانی می‌کنم، گفتندش: اکنون که به ظلّ حمایتش درآمدی و به شکر نعمتش اعتراف کردی چرا نزدیکتر نیایی تا به حلقهٔ خاصّانت درآرد و از بندگان مخلصت شمارد؟ گفت: همچنان از بَطْشِ او ایمن نیستم!» (سعدی، گلستان، ۵۰، در سیرت پادشاهان).

6. Lord Chancellor Clarendon.

7. *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England.*

این رساله در سال ۱۶۸۱، یعنی دو سال پس از مرگ او منتشر شد. حتّی تاریخ مجلس دراز او که وی آن‌را بیهموث[1] نامید، و حاویِ افکار سنجیده و معقولی بود، در سال ۱۶۶۸، و در خارج از انگلستان چاپ شد. مجموعه آثارش در سال ۱۶۸۸، در آمستردام ظاهر گشت. در سنین پیری، اهمیت و حرمت او در خارج بیشتر از خود انگلستان شده بود. برای گذراندن ایام فراغ، در ۸۴ سالگی، ترجمهٔ احوال خود را به شعر لاتین نوشت، و نیز «اودیسه»[2] و «ایلیاد»[3] را به زبان انگلیسی ترجمه کرد (در ۸۷ سالگی، ترجمه آثار هُمِر را انتشار داد.) معلوم نیست که پس از ۸۷ سالگی کتاب کلان و مهمی نوشته یا نه؟[4]



هابز فیلسوفی است که او را نمی‌توان جزو یکی از طبقات فلاسفه بشمار آورد. وی مانند لاک و بارکلی تجربی‌مذهب بود، ولی نه مانند ایشان. او ستایشگر روش ریاضیات بود، امّا نه برای خاطر خود ریاضیات، بلکه به سبب استفاده و بهره بردن از آن در عمل، نظرگاه عمومی وی بیشتر از گالیله الهام گرفته بود تا بیکن. اما از این نظر که روی ریاضیات تکیه کرده، اهمیت هابز زیاد است. هرچند، عیب‌های مهمی هم داشت، که بدان سبب ممکن نیست او را کاملاً در ردیف اول جای دهند. هابز دل‌باختهٔ باریک‌بینی است. سخت مایل است که مشکلات لاینحل را بگشاید. راه حل‌های او برای مسایل بیشتر منطقی بود، و برای نیل بدین مقصود بیشتر امور بی‌معنی را حذف می‌کرد. نظریهٔ او دربارهٔ دولت سزاوار تأمّل عمیق است. چه نظرِ او از بسیاری نظرات پیشینیان، حتّی از نظریهٔ ماکیاولی تازه‌تر و پرمعنی‌تر است.

از عقایدی که بیکن اظهار کرده بود و هابز شخصاً مدتی هم با او قرین بود، هابز یک مذهب مادی بیرون کشید. وی در تقریر مذهب تسمیه کوشید و گفت: ذهن، متشکل از ذرّات حسّاس[5] است، واقعیّت فردی و دنیوی است. او جوهر روحانی را انکار کرد، مع‌هذا اظهار داشت که پدیدارهایی که ما به تجربه درمی‌یابیم، با اشیاء و اجسام مادیی که آن‌ها را تولید می‌کنند، منطبق و یکی نیستند. هابز انسان را اساساً نوعی از مکانیزم

---

1. *History of the Long Parliament, or Behemoth.*

2. Odyssey.

3. Iliad.

۴. راسل، تاریخ فلسفهٔ مغرب، ۴ـ ۵۳۱، چاپ دهم، لندن.

5. Sensory Contents (= محتویات حسّاس)

می‌پنداشت؛ و حتّی حکومت را به عنوان مادهٔ در حرکت[1] می‌دانست.[2]

□ □ □

با اینکه هابز خود را چیزی برتر از یک فیلسوف سیاسی می‌داند، اما حقیقت این است که اگر از او چیزی در تاریخ فلسفه به یادگار بماند، همان نوشته‌های سیاسی او به‌خصوص مطالبی است که در کتاب لویاتان مطرح کرده است و شهرتِ او عمدةً بر پایهٔ همین کتاب است.

اساسِ اندیشه‌های سیاسیِ او، دفاع از حکومت استبدادی است، اما هرچند که او سال‌ها با خانواده‌های اشراف انگلستان مراوده داشته و تربیت فرزندان آن‌ها را برعهده گرفته بود، سلطنت‌طلب نیز نیست. زیرا او برای پادشاه، اختیاراتی بیش از آنچه که سلطنت‌طلبان نیز می‌اندیشیدند قایل بود.

در حالی‌که گروه‌هایِ مخالف، دربارهٔ چگونگی توزیع قدرت مجادله می‌کردند، هابز معتقد بود که تمام قدرت به طور مطلق، باید فقط در اختیار یک شخص یا یک گروه باشد. پس از «بُدَن» که از حکومت پادشاهی دفاع می‌نمود، هابز قدمی به جلو برداشت و از رژیم استبدادی که متکی بر اختیاراتِ مطلقِ شهریار یا گروه حاکم است دفاع کرد.

مطالعهٔ کتاب لویاتان به خواننده امکان می‌دهد تا با بخش‌های نوین فلسفهٔ سیاسیِ «هابز» آشنا گردد. این کتاب از نظر دقّت، روش نگارش، و روشنی استدلال، از کتاب‌های کم‌نظیر و بسیار دقیق است و تا حدّ زیادی با اصول علمی نوشته شده است. بی‌شک «هابز» در نگارش این کتاب به اصول هندسه که به آن شیفته بود نظر داشته است.

«هابز» در این کتاب نظریهٔ خود را دربارهٔ دولت با این فرض اظهار می‌کند که: انسان‌ها طبیعةً خود ـ خواه[3] و دشمن همدیگرند.[4] ولی با وجود این دشمنی تحمّل‌ناپذیر و سخت پیمان می‌بندند که سر بر آستانِ سلطان مقتدری نهند، و بدون هیچ عذر و بهانه‌یی، و در همهٔ پیشآمدها نسبت بدو اقرار بندگی و اظهار چاکری بکنند. حکومتی که مورد رد و انتقاد قرار گیرد، درواقع حکومت نیست بلکه آیت هرج و مرج و هیولای بی‌شاخ و دُم

---

1. Matter in Motion.

۲. در این باره از عقاید گالیله به شدّت متأثّر بوده است.

3. Self - seeking (جویای منافع خود=)

۴. آدمیان مَدَنیٌّ بالطبع نیستند، بلکه طبعاً خود ـ خواه و دشمن نوعِ خود هستند.

است[۱]. مقصود از نگارش لویاتان بیان اساس حکومت انسانی بود، ولیکن او در فحوای مباحثات خود سؤالات نیشداری هم دربارهٔ کتاب مقدس (به‌ویژه انجیل) طرح می‌کرد. و در این راه او از کسانی است که مطالعهٔ انتقادی انجیل[۲] را بنیاد نهادند. با وجود توجّهی که او به موضوع مجتمع مسیحی[۳] اظهار کرده بود، طبیعت‌مداری عمیق موجود در نظریهٔ او دربارهٔ انسان و مجتمع، مایهٔ منازعات بزرگی در دورهٔ حیات خود او و پس از مرگش شد.

«هابز» در لویاتان، دولت را همچون «انسانِ مصنوعیِ غول پیکری» عرضه می‌کند، که ابزاری لازم برای حفظ صلح است، و می‌گوید مغزِ آن یعنی حاکم[۴] از قدرتِ مطلقی نسبت به اعضای خود یعنی رعایا برخوردار است. این مشروعیّت از پیمانی که هر یک از این رعایا با دیگری بسته‌اند برآمده، و بنابر آن موافقت می‌کنند که:

۱. حقوق بی‌نهایتِ طبیعیِ خود را به حاکم تسلیم می‌کنند، و به آن دسته از حقوق قانونی که وی برای ایشان سزاوار می‌بیند خرسند می‌شوند، تا صلح در میان ایشان برقرار و حفظ شود.

۲. همهٔ اعمالِ حاکم را مشروعیّت می‌بخشند، و بدین ترتیب این قدرت را بدو تفویض می‌کنند که آن پیمان را به مرحلهٔ اجرا درآورد، زیرا که در غیر این صورت پیمانی بی‌اعتبار خواهد بود.[۵] تنها حقّی که محکوم نمی‌تواند تسلیمِ حاکم بکند حقّی است که به‌وسیلهٔ آن از حیاتِ خویش دفاع می‌کند.

ستمگری (بی‌عدالتی) عبارت از انجام ندادن یک پیمان معتبر (= تنفیذ شده) است. حاکمْ مسؤول هیچ پیمانی نیست و تابع هیچ قُدرتِ مافوق نمی‌باشد. معنی این سخن این است که حاکم هیچ‌گونه بی‌عدالتی نمی‌کند، و لذا هیچ‌گونه عِصیان و عَدَم اطاعت از او را تصویب نمی‌توان کرد. او می‌تواند عقایدی را که تابعانِ او به صورتِ قانونی باید داشته باشند معیّن کند و هر مذهبی را که قانوناً باید بدان عمل کنند برای ایشان برگُزیند. قدرتِ حاکم، که مطلق، تجربه‌ناپذیر، انتقال‌ناپذیر است، خواه در یک تن یا در گروهی از مردمان متمرکز باشد، و خواه به شیوهٔ مشروطه (به انتخابِ تابعان) و خواه به شیوهٔ کسب (فتح و پیروزی) به‌دست آید، یکی بیش نیست.

---

۱. «لا رأیَ لِمَنْ لا یُطاعُ».

2. Higher Criticism.

3. Christian society.

4. Sovereign.

5. "A Covenant without a sword is but a word."

در هر صورت، این قدرت از تنفیذ مصلحتی اعمال او به‌وسیلهٔ تابعان، و از ترس ایشان از مرگ، چه به دست همدیگر، و چه به دستِ خودِ حاکم، سرچشمه می‌گیرد. تنها شِقّ مقابلِ این محکومیّت عبارت از یک حالتِ طبیعی است که در آن هر انسانی ظاهراً حقوقِ بی‌پایانی دارد، رقابتِ نامحدود، و بی‌اعتمادیِ عمومی حاکم است، و حیاتِ انسانْ محکوم به «انزوا، بیچارگی، زشتی، وحشیگری، و کوتاهی است، در این حالتِ جنگ، تنها برخی وحشیان زندگانی می‌کنند، و نیز همهٔ کسانی که حاکمانِ خود را سرنگون می‌کنند، و همهٔ حاکمان نیز در ارتباط با همدیگر همین حالت را دارند؛ و ترس و وحشتِ این وضع قابل سنجش با ظالمانه‌ترین حکومت‌ها نیست و قطعاً از آن بزرگ‌تر است.



«هابز» برخلاف بسیاری از فیلسوفان مثل «ارسطو»، که هدف از تشکیل یک جامعهٔ سیاسی را سعادت افراد می‌دانند، یا آن‌را وسیله‌یی برای رسیدن انسان به غایت خویش می‌شمارند، تصوّر دیگری از اجتماع داشت. برای او هدف از تشکیل یک جامعه، فراهم آوردن چاره‌یی برای ایمن نگه‌داشتن افراد از تعرُّضِ به یکدیگر، و مَهار تمایلات قدرت طلبانه افراد بود.

انسان از دیدگاه «هابز» نه موجودی است سیاسی [1] (عقیدهٔ ارسطو) و نه موجودی که از لحظهٔ تولد به گناه آلوده است و تنها با لطف پروردگار رستگار می‌شود (عقیدهٔ اربابِ کلیسا). روش «هابز» در طرف شدن با این مسایل روشی است که در آن، سودمندی پیش از زیبایی موردنظر است. او در آغاز در جست‌وجوی قوی‌ترین احساسات انسان برمی‌آید و به کمک خواسته‌های انسان و چگونگی آن‌ها توضیح می‌دهد که انسان مخلوقی است که برای ارضای تمایلاتِ خود، از تماس با دیگر انسان‌ها ناگزیر است. احساسی که سبب می‌شود انسان انقیاد از قانون و حکومت را بپذیرد، احساسی است که با افزایش آشوب افزایش می‌یابد و آن «ترس» است.

«خردگرایی» در حال توسعه زمان «هابز» و اعتقادات مادّی او سبب می‌شود که «هابز» انسان را موجودی تابع شرایط خارجی خود بداند و به «دی‌ترمی‌نیزم» اعتقاد پیدا کند. البته «دی‌ترمی‌نیزم» او زنجیری بی‌پایان از علّت و معلول است که فقط برای اینکه از

1. Political animal.

آسیب مخالفانِ این مکتب در امان باشد، خدا را به عنوان نخستین حلقه این زنجیر قرار داده است.

باید متوجه بود که در سرتاسر کتاب لویاتان، حتی بخش آخر آن که در باب یک حکومتِ مسیحی گفت‌وگو می‌کند، چُنان است که هر گاه خدا را از میانه خارج کنیم، به هیچ جزیی از این نظام آسیب جدی نمی‌رسد و همین نشان دهندهٔ آن است که اعتراف او به وجودِ خدا، صرفاً جنبهٔ مصلحتی دارد.

«هابز» در زمینهٔ قوانین طبیعی نیز، هرچند قوانین طبیعت را فرامین الهی می‌داند، بیان می‌کند که خدا هیچ چیز بیش از آنچه که انسان‌ها خود حتّی بدون وجود خدا از همدیگر می‌خواهند از آن‌ها نمی‌طلبد. حتّی نحوهٔ عمل به قوانین طبیعی که مطرح می‌کند، به نحوی است که احتیاجی به وجود خدا ندارد.

«هابز» سه عامل اساسی منازعه میان انسان‌ها را:

«رقابت»، (برای به‌دست آوردن وسایلی برای ارضای خواهش‌ها)؛

«عدم اعتماد» (که سبب می‌شود که انسان‌ها از ترس اینکه مبادا مورد هجوم واقع شوند به هجوم مبادرت کنند) و «غرور»، (که سبب تهاجم براي خاطر شهرت‌طلبی و جاه‌طلبی می‌شود) می‌داند.

«هابز» غرور را به صورت «لذتی که انسان با اندیشه به قدرت خویش می‌برد، تعریف می‌کند. البته این لذّت اسباب منازعه نیست بلکه تمایل انسان به کسب جاه و شهرتِ ناشی از این غرور، دلیلِ نزاع است.»

وجود این تمایلات سه‌گانه، در صورتِ موجود نبودن یک حکومت، سبب ایجاد آشوب و نزاع میان مردمان می‌شود و آن‌ها را وادار به اعمالی برضدّ یکدیگر می‌نماید و شرایطی فراهم می‌آورد که «هابز» آن‌را «جنگ همه بر ضدّ همه»[1] می‌نامد. در چنین شرایطی نه خوبی وجود دارد و نه بدی و نه عدالت و نه بی‌عدالتی. و از آنجاکه حکومتی هم وجود ندارد، قانونی نیز در کار نیست (زیرا از نظر «هابز» بی‌عدالتی و بدی، تنها مخالفت با قانون معنی می‌دهد و در جایی که قانونی وجود ندارد، بدیهی است که بی‌عدالتی و بدی هم موجود نیست) «جنگِ همه بر ضدّ همه» احساسی خلق می‌کند که آن‌را «ترس» می‌گویند، و درست‌تر بگوییم «ترس از مرگ»، و ترس فوری‌ترین احساسی

---

1. "The war of all against all."

است که انسان را به صُلح مجبور می‌سازد. بدین شکل انسان در جست‌وجوی قوانینی برمی‌آید که در سایهٔ آن در صلح و آرامش زندگانی کند. این قوانین باید تماماً اطاعت شوند. او این قوانین را قوانین طبیعت می‌نامد (بدیهی است «هابز» فقط از این جهت، آن‌ها را قوانین طبیعت می‌خواند که جنبهٔ لازم‌الاجرا بودن آن‌ها را بنمایاند وگرنه قانون، کلام کسی است که از روی حق، به دیگران فرمان می‌دهد و در حالتِ طبیعی هیچ‌کس چنین حقّی ندارد).

در حالت طبیعی، هر شخصی در صدد آن است که قوانین طبیعت را موافق ذائقهٔ خود تفسیر کند و در اینجاست که شهروندان به گرفتاری مهم‌تر خود پی می‌برند، و آن ستیزهٔ آنان با همدیگر است. «هابز» علاج این گرفتاری یا مصیبت[1] را فرمانروای مقتدر و مطلق‌العنان می‌داند. وقتی‌که فرمانروایی وجود داشته باشد، این تنها وظیفهٔ اوست که قوانین را تعبیر نماید. در این حالت قوانین طبیعی و قوانین مَدَنی از نظرِ «هابز» متضمن یکدیگر خواهند بود. افراد همواره باید از این قوانین اطاعتِ مطلق داشته باشند و تعبیر حکمران را از قوانین طبیعی، تنها تعبیر موافق عقل بشمار آورند. از قوانین طبیعت هیچ‌گاه نباید به عنوان وسیله‌یی برای فرار از قوانین مدنی استفاده کنند و فقط با اطاعتِ تام و تمام افراد از حاکم یا گروه حاکم است که صُلح برقرار خواهد گردید.



پیش از پرداختن به قوانین طبیعت، باید گفت که «هابز» عملاً با استناد به کلام مسیح (ع) «قلمرو من این جهان نیست» حقِّ حاکمیتِ کلیسا را سلب و حقّ فرمانروایی را تنها به حاکم اختصاص می‌دهد!

در بخش ۱۴ کتاب لویاتان، **حق طبیعی** چنین تعریف می‌شود: «آزادیِ هر فرد در بکار بردن قدرت خویش برای حفظ طبیعت خود؛ برای حفظ طبیعت خود یعنی برای حفظ زندگی خود و نتیجةً انجام هر امری که به اقتضای خِرَد و داوریِ خودِ فرد، بهترین طریقه نیل به این مقصود باشد». و **آزادی** چنین مفهومی دارد: «عَدَمِ وجود موانع خارجی: که این موانع سبب تلف شدن بخشی از نیروی فرد در برآوردنِ خواسته‌هایش می‌شود. اما مانع آن نمی‌شود که شخص نیروی موجود خود را موافق خِرَد و داوری خود بکار بندد»، و **قانون طبیعی** تعریفی چنین دارد: «حکم یا قانونی کلی که خِرَد آن‌را کشف کرده باشد و

1. Catastrophe.

به‌وسیلهٔ آن فرد از انجام آنچه که تباه‌کنندهٔ زندگیِ اوست یا از آنچه که سبب از دست دادنِ وسایل بقای زندگی می‌شود و یا از انجام ندادن آنچه که به گمان او بهترین وسیلهٔ حفظ بقاست، بازداشته می‌شود».

با توجه به تعاریف **قانون طبیعی**، و **حق طبیعی**، و **آزادی**، نخستین قانون طبیعیِ «هابز» چنین است: «هر فرد باید تا حدّ ممکن در جست‌وجوی صُلح کوشش کند وقتی نتوانست به آن دست یابد مجاز است که به همهٔ امکانات جنگ توسّل جوید.»

به عقیدهٔ «هابز» بقیهٔ قوانین طبیعت را می‌توان از قانون نخست استنتاج کرد.

قانون دوم چنین است: «هر فرد در صورتی که دیگران نیز بخواهند، باید تا جایی که برای حفظ صلح و دفاع از خود لازم می‌داند، از حق خود بر همه چیز چشم‌پوشی نماید و به اندازه‌یی از آزادی در مقابلِ دیگران راضی باشد که برای دیگران نیز همان اندازه را نسبت به خود، مجاز می‌داند».

بدیهی است که این همان گفتهٔ انجیل است: «از دیگران آنچه را بخواه که دوست داری از تو بخواهند».[1] از حقوق به دو گونه می‌شود صرف نظر کرد. انسان از حق خود چشم‌پوشی کند بی‌آنکه توجّه داشته باشد که بعد از آن، بهرهٔ این حقّ به که خواهد رسید. و دیگر آنکه شخص حق خود را به دیگری یا دیگران واگذارد. و از آنجا که در هر دو حالت واگذار کردن حق، مستلزم آزاد گذاشتن شخصی که حق به او واگذار شده در استفاده از آن است، پس لازم می‌آید که افرادی که حقّ خود را متقابلاً به یکدیگر وامی‌گذارند به پیمان خود وفا کنند. «هابز» قرارداد یا پیمان را چنین تعریف می‌کند: «پیمان، انتقالِ متقابلِ حق است.»

با توجه به نکات فوق، قانون سوم طبیعت چنین است: «اشخاص باید به پیمان‌های خود وفا کنند، در غیر این‌صورت پیمان‌ها عَبَث و کلماتی پوچ خواهند بود و حقوق همهٔ اشخاص نسبت به همهٔ چیزها زایل گشته همان حالت جنگ برقرار می‌ماند.»

«هابز» در حدود ۹ قانون طبیعی متوالیاً استخراج می‌کند که بحث دربارهٔ همگی آنان در این مختصر نمی‌گنجد. این قوانین از نظر «هابز» «لایتغیّر و ابدی‌اند». بنابراین افراد برای حفظ صلح که به عقیدهٔ «هابز» مهم‌ترین هدف زندگی اجتماعی است، بر اساس پیمان باید به حکومت یک حاکم یا گروهی از افراد به عنوان حاکم تن دردهند و حقوقِ

---

۱. «اَحِبَّ لِغیرک ما تُحِبُّ لِنَفسِکَ.»

خود را به حاکم تفویض نمایند و در حقیقت جمیع اراده‌های خویش را در ارادهٔ یک تن که همان حاکمِ مطلق باشد متجلّی سازند. پس از تفویض اختیارات به‌وسیلهٔ قرارداد، دیگر سرپیچی از امر حاکم به هیچ روی جایز نیست زیرا همان‌طوری‌که در بالا گفتیم، افراد برای حفظ صلح باید به پیمان خود وفا کنند. «هابز» حتی نقض قرارداد را در صورت گمراهی و خطای حاکم مستبد نیز، جایز نمی‌داند زیرا به عقیدهٔ او ضرری که از این خطا به جامعه می‌رسد، بسیار کمتر از ضرری است که نقض عهد (که سبب ایجاد نزاع و شکست صلح می‌شود) به جامعه خواهد رساند. و از آنجا که خدا نیز در فلسفهٔ «هابز» نقشی مصلحتی دارد هیچ‌کس حتی به دلیل پیمانی که با خدا بسته است نمی‌تواند نسبت به قدرت مطلقهٔ حاکم نقض عهد کند. زیرا حاکم، میانجی خدا و مردم است و برای بستن پیمان با خدا باید با وساطت حاکم عمل کرد.

«هابز» به دلایل دیگری نیز مخالفت با حاکم را جایز نمی‌شمارد و تنها در یک مورد برای افراد حقّ مقاومت در برابر حاکم قایل می‌شود و آن وقتی است که حاکم بخواهد کسی را بکُشد، یا مجروح کند، یا به زندان بفرستد. زیرا وظیفهٔ حاکم حفظ امنیّت است و این خلاف عقل است که وقتی حاکم بخواهد امنیّت شخصی را به‌وسیلهٔ کشتن یا مجروح ساختن یا زندانی کردن به خطر اندازد، شخص مقاومت و مخالفتی از خود آشکار ننماید.

بنابراین حقّ مقاومت به‌وسیلهٔ «هابز»، فقط به حقّ دفاع از خود تقلیل می‌یابد، یعنی تا وقتی‌که قدرت حاکم متوجه نابود کردن امنیّت شخص نشده است باید از او اطاعت مطلق داشت. بدین ترتیب متوجه می‌شویم که هیچ فیلسوفی پیش از «هابز» از ضرورت «استبداد مطلق» چنین مدافعه ننموده است.

تمام رژیم‌هایی که در آن، قدرت در دست افراد یا گروه‌های مختلف توزیع شده باشد از نظر «هابز» مردود (مانند حکومت آن زمان انگلستان) و حقّ داوری حاکم وقتی محفوظ خواهد بود که تمام مناصب بالای اجتماع را خود اشغال نماید.

حاکم اگر خواستار حفظ قدرت خویش برای حفظ صلح است، باید از نشر عقاید و افکار تازه که به زیربنای اقتدار او لطمه می‌زند و در نتیجه در جامعه تفرقه می‌اندازد و صلح را به خطر می‌اندازد جلوگیری نماید. و تنها باید عقایدی که متناسب با سازمانِ حکومت است تعلیم شود (این عقیدهٔ «هابز» شباهت به آراء ارسطو دارد. زیرا ارسطو

نیز یکی از وسایل جلوگیری از انقلابات را هماهنگی تربیت با نظام جامعه می‌دانست).

□ □ □

اختلاف هابز و بُدَن

باید توجه داشت که اساسی‌ترین اختلاف «هابز» با «بُدَن» در این است که «بُدَن» غایتِ اجتماع را در تفکر می‌شناخت، اما «هابز» از آنجا که مطابق اعتقاداتش واقع‌بین‌تر از اوست، غایت جامعه را حفظ صُلح می‌شناسد.

همان‌طور که معلوم گردید از نظر «هابز» محرّک انسان‌ها در تشکیل یک اجتماع، حفظ منفعت خویشتن است و این بخش از عقاید او مورد حملهٔ بسیار مخالفان واقع شده است.

اما این عقیدهٔ «هابز» که هر نوع مخالفتی با قدرت مطلق حاکم، به «آنارشیسم» منجر می‌شود صحیح نیست. زیرا کافی بود او فقط به وقایع انگلستان آن روز و کوشش‌هایی که برای مقابله با پادشاه و تحدید اختیارات او انجام می‌گرفت نظر می‌انداخت، تا متوجّه این نکته می‌شد که هر نوع مقابله با «قدرت مطلق»، صرفاً به آشوب منتهی نمی‌شود. و هر طغیان یا جنگی، جنگ همه بر ضدّ همه نیست. بلکه بسیاری از جنگ‌ها منجر به ایجاد اوضاع اجتماعی مناسب‌تری خواهد گردید (و البته طرح این مسأله، مؤیّد هر جنگی نیست).

حقیقت این است که فیلسوفی چون «هابز» که دائماً با اشراف آن روز محشور و سِمَت معلّمی فرزندان آن‌ها را داشته است و در دربار وقت نیز پذیرفته شده بود، نمی‌توانسته عقاید مخالف رژیم استبداد عرضه بدارد. و از طرفی چون با علوم جدید آن روزگار آشنا و از نظر فلسفی، فیلسوفی مادّی است، در طرح‌ریزی حکومت مورد نظر خود دچار تناقض شده است.

هرچند استبداد پیشنهادی «هابز» شاید از این نظر که منشأ قدرت حاکم را توافق و قرارداد میان افراد می‌داند، ریشهٔ مادی داشته باشد، اما پس از چنین قراردادی، چنان قدرتی برای حاکم قایل می‌شود که هیچ تفاوتی با قدرت یک حاکم که اختیاراتش ریشهٔ الهی دارد، ندارد.

□ □ □

فلسفهٔ هابز یکی از بزرگ‌ترین نظام‌های نظری روزگارِ جدید است؛ مانند نظام‌های

فکری مارکس و فروید، روی‌هم‌رفته، توسُّط معدودی پذیرفته شده، ولی باید توسُّط همهٔ نظریّه‌پردازان در این زمینه موردِ توجه قرار بگیرد و به حساب بیاید. این فلسفه تقریباً برای همهٔ فلسفه‌های سیاسی بعدی، خواه استبدادی و خواه آزادیخواه الگو شده است.

□ □ □

خلاصهٔ فلسفهٔ هابز:

فلسفهٔ هابز مادّی است. بدین صورت که: بنیادِ علم را حِسّ می‌داند، و بنیادِ اخلاق را سود و زیان، و بنیادِ سیاست را زور و استبداد می‌پندارد.

در سیاست هابز معتقد است که:

۱. «انسان برای انسان گرگ است.»[1] یعنی «انسان، طبعاً اجتماعی یا مَدَنیٌّ بالطَّبع نیست.»

۲. پیمانِ اجتماعیِ هابز بر قدرت و زور استوار است، (و از آنِ روسو بر رضایت). و نیز پیمانِ مذکور یک جانبه است و بدون نیروی شمشیر به دردی نمی‌خورد.[2]

۳. هابز کلیسای جهانی را انکار می‌کند.

از عبارات هابز یکی این است که می‌گوید:

ـ «فراغتْ مادرِ فلسفه و حاجتْ مادرِ علم است.»[3]

جیمز هارینگتن[4] (۱۶۷۷- ۱۶۱۱مـ.) [اپتن[5]، آکسفورد، جزیرهٔ وایت[6]، لندن]. هارینگتن سپاهی سیاستمدار، و فیلسوف سیاسی بود. عقاید او بیشتر جمهوری‌خواهانه بود، اگرچه خود وی مدتی از ملازمان دربار چارلز اول بود. ولی در جنگ‌های داخلی سهم فعالانه‌یی نداشت، و پس از مرگ چارلز اول، او کتاب اوکینا[7] (۱۶۵۶) را نوشت، و

---

1. "Homo Homini Lupus".

2." A Covenant without a sword is but a word."

ـ «لولا السلطانُ لأكَلَ النّاسُ بَعضُهُم بعضاً.»

ـ گر نبود سطوت سلطانِ روان   خانهٔ مظلوم بگیرد عوان (تاریخ جهان آرای، ۲).

3. Thomas Hobbes, " Leisure, is the mother of Philosophy, and necessity is the mother of Science".

4. James Harrington.

5. Upton.

6. Isle of Wight.

7. *Oceana*.

در سال ۱۶۵۶ به کرامول تقدیم کرد، در این کتاب وی کوشیده تا یک حکومت **مشروطهٔ آرمانی**[1] را که مناسب کشور انگلیس، و تحت قانون‌گذاری چون کرامول باشد، توصیف کند. هارینگتن ثروت، به‌ویژه، زمین‌داری را قبول داشت، و می‌گفت که: آن مایه نیرومندی و قدرت است. لیکن به‌نظر او باید قوهٔ مجریه از حوزهٔ اقتدار قانون‌گذار بیرون باشد. و مجری و مجریان هم نباید روزگار درازی روی کار بمانند. مالکیت اراضی هم باید محدود به عواید (سالیانه) ۳۰۰۰ پوند (۱۵۰۰۰ دلار) باشد. برای پذیرفتن قوانین مصوبه در مجلس سنا باید کتباً از مردم رأی بخواهند؛ مجریان و قانون‌گذاران باید به‌نوبت و ادواری انتخاب شوند. این کتاب مدت زیادی مورد مشاجره قرار گرفت. پس از مرگ کرامول، هارینگتن و گروهی از همفکرانش، انجمنی به‌نام رتا[2] تشکیل دادند، و کوشیدند تا آراء خود را جامهٔ عمل بپوشانند، ولی چندان توفیقی نیافتند، خود او به فرمان چارلز دوم توقیف و در قلعهٔ لندن محبوس گشت، لیکن بعدها آزاد شد، ولیکن بر اثر همین حبس و فشارِ روحی گرفتارِ اختلال حواسّ گردید.



بلز پاسکال[3] (۱۶۶۲-۱۶۲۳م.) [کلرمون فراند[4]، پور-روایال، پاریس]. پاسکال جوان پیشرسی بود، چنانکه چند نظریهٔ مهم ریاضی را در حدود ۱۰ تا ۱۵ سالگی دریافت. بعدها وی در پور-روایال به فرقهٔ یانسنیست[5]ها پیوست، و یک زندگی زاهدانه در پیش گرفت. بیشتر نامه‌های ولایتی[6] او که از نظر انشاء و نویسندگی در کمال بلاغت و فصاحت است، برضد مذهب یسوعیان نگاشته شده و آن مذهبی است که بنابر آن یک اعتقاد که آزادی را محترم بدارد، از یک قانون سخت‌گیر بهتر و مناسب‌تر است، به‌ویژه اگر آن عقیده مورد تأیید خردمندان و اذهان عاقلان قرار گیرد؛ و با مذهب احتمال[7] نیز تأیید گردد. نامه‌های او خوانندهٔ بسیار داشت، و امروز نیز دارد. پاسکال مدعی بود که انسان در وضعی میان شکاکیت و جازمیت، تیره‌بختی و خوشکامی قرار دارد. انسان برخی بصیرت‌ها یا بینش‌های مستقیم و بی‌واسطه دارد، یعنی مثلاً چیزهایی مانند: مکان، زمان، حرکت، عدد، و حقیقت را بی‌واسطه می‌شناسد. پاسکال می‌نویسد که: عقل و

---

1. Ideal Constitution.
2. Rata.
3. Blaise Pascal.
4. Clermont- Ferrand.
5. Jansenists.
6. *Provincial Letters.*
7. Probablism.

حس همدیگر را فریب می‌دهند. پس از آن، عاطفه کار خود را می‌کند و خشنودی به‌بار می‌آید.[1] حس دینی از فهم مستغنی و مستقل است و آرامش تنها در آن است. پاسکال اظهار می‌داشت که: اعتقاد به خدا معامله‌یی است که در آن شخص هیچ زیان نمی‌بیند.

یک تجربه (وارد غیبی) در شب ۲۳ نوامبر ۱۶۵۴ مسیر زندگانی او را در سال‌های آخر عمر معیّن کرد، زیرا بر اثر آن پاسکال جهان حسّ و عقل را به نفع جهان روح و ایمان پسِ پشت انداخت، و در پور- روایال به عزلت پرداخت و در همانجا در نامه‌های ولایتی (۵۷ - ۱۶۵۶) از یانسن گرایان بر ضدِّ آنچه «ریاکاری یسوعیانه» (Jesuitical casuistry) می‌پنداشت دفاع می‌کرد.

شدت ایمانِ دینی پاسکال به وسیلهٔ یک «معجزه خارِ مقدَّس» به حدّ کمال خود رسید، زیرا بر اثر آن دختر خواهر او (یا برادر او؟) ظاهراً قُرحه یا زخمی که در چشم داشت با استعمال بقایای تاج خارنشان مسیح شفا یافت. نتیجهٔ این واقعه یک رشته مقالاتِ دیگر بود با عنوان تفکُّرات (Pensées)، که در آن پاسکال اظهار داشت «دل دلایلی دارد که عقل از آن‌ها بی‌خبر است». در میان دلایلی که در این نوشته آمده یکی نیز دفاعیّه = Apologiaیی است که از بزرگ‌ترین دفاعیّه‌های مسیحی است به‌نام «شرط بندیِ پاسکال»[2] که در آنْ فرضیهٔ احتمالْ را در مورد وجودِ خدا بکار بُرده است. پاسکال در میان شکّ‌گراییِ مونتنی از یک سو و مواجیدِ دینی خود از سوی دیگر گرفتار بود و در

---

۱. دربارهٔ پاسکال سخن زیاد گفته‌اند. نکتهٔ مهم یاد کردنی این است که جماعتی او را فیلسوف ندانند و گویند: وی مدافع دین یا متکلم مسیحی است؛ جماعتی برعکس، او را فیلسوف بزرگ و نوآوری دانند. حق این است که پاسکال در ریاضیات و فیزیک از صاحبنظران است، و نظریهٔ احتمالات (Theory of =Probablities) را نخستین بار او بیان داشت، و اختراعات زیادی انجام داد. در فلسفه نیز باید او را از پایه‌گذاران اشراق قلبی و عرفان علمی به‌شمار آورد. جملهٔ بالا اشاره به این سخن معروف او است که «دل را دلیل‌هایی است که عقل آن‌ها را درنمی‌یابد:

.("The heart has its reasons, of Which reason is ignorant =):

۲. این معنی را در اصطلاح «شرط بندیِ پاسکال» (=Pascal Wager) می‌گویند. و نظیرِ آن در متونِ اسلامی نیز آمده است (← کلینی، اصول کافی، ۱/۷۵، «کتاب التوحید»، قولِ امام صادق (ع)، مطبعهٔ حیدری، تهران، بی.تا.). نظیر این بحث را غزّالی در احیاء (۹- ۴/۵۸، بدوی طبانه) آورده، و از جمله در تأییدِ مطلبْ این دو بیت را از ابوالعلاء معرّی نقل کرده است:

قَالَ المُنَجِّمُ وَالطَّبِيْبُ كِلاهُما «لاتُبْعثُ‌الاموات» قُلْتُ «إليكُما
إنْ صَحَّ قَوْلُكُما فَلَسْتُ بِخاسِرٍ اَوْ صَحَّ قَوْلی فَالخَسارُ عَلَيْكُما»

باب توفیق خدا و اختیارْ سخت در زحمت بود، از فکرِ تیره‌بختی انسان بسیار رنج می‌بُرد. اما با وجود تب دینی، گه‌گاه بر سرِ ریاضیّات می‌رفت.[1]

رابـرت بـویل[2] (۱۶۹۱- ۱۶۲۷مـ.) [لیـزمور، کـاسل، ایـتون[3]، فـلورانس، لنـدن، آکسفورد]. بویل کتاب گالیله را خواند، و پس از آن، حیات خویش را وقـف تـحقیقات علمی کرد. اندکی بعد عضو «کالج نامریی»[4] شد که وابسته به انجمن سلطنتی انگلستان[5] بود. او بر این عقیده بود کـه مـاده کـاملاً خـواص مکـانیکی دارد. تـحقیقات او دربـارهٔ خصوصیات هوا، وی را به قانون رابطهٔ حجم گاز با فشار وارد بر آن رهبری کرد. وی روح کتاب ارغنون جدید بیکن را را مجسم نمود، اگـرچـه او خـود مـی‌گفت کـه هـیچیک از آموزگاران و دانشمندان را بر وی حـقی نـیست، و از هـمه مستغنی بـوده است. بـویل همچنین کوشید تا اثر تبدیل و تغییر فلزات را مشاهده کند. اگرچه به تحقیقات شیمیایی بیشتر طالب بود، ولیکن بسیاری از کشفیّات او در فیزیک است. در کتاب کیمیاگر شکاک[6] (۱۶۶۱)، نظریات مرسوم و متداول را مورد انتقاد قرار داد، و ادعا کرد که نظریه‌یی که ماده را متشکل از ذرات می‌داند صحیح است، و او خود افزود که ترتیب و شکل مختلف آن‌ها، موجب ایجاد شدن جوهرها یا اشیاء گوناگـون شـده است. او شـیمی احـتراق و کیفیت تنفس را مطالعه کرد، ولیکن از قبول تشریح اندام‌ها سرباز زد. بویل در مـطالعهٔ کتب مقدس نیز کوشیده و زبان‌های یونانی، عبری، سـریانی را فـراگـرفت. او چـنانکه آرزویش بود با تمام نیرو خطابه‌هایی در دفاع از مسیحیت در برابر مخالفان آن ایراد کرد؛ و تا اندازه‌یی مباحثات بیهوده را از حلقهٔ مسیحیان برانداخت. بویل چند هیأت مذهبی به هندوستان فرستاد، و به نفقه خود یک ترجمهٔ سلتی از انجیل انجام داد.

جوزف گلنویل[7] (۱۶۸۰- ۱۶۳۶مـ.) [پلیموت، آکسفورد، باث]. گلنویل رییس چند کلیسای مختلف شد، و نیز کشیش محلی کلیسای بزرگ ورسستر[8] بود، و در زمان چارلز دوم به مقام مقتدایی نمازگزاران نایل شد. به‌نظر وی فلسفه باید ساحت خود را محدود

---

1. *Ency, International*, 14/110.
2. Robert Boyle.
3. Eton.
4. Invisible College.
5. The Royal Society of London.
6. *The Skeptical Chymist*.
7. Joseph Glanvil.
8. Worcester Cathedral.

به تجربه و آزمایش اموری بکند که موضوع آن‌دو قرار تواند گرفت، و نیز از یک شک علمی پیروی کند. در کتاب بیهودگی جزم‌گرایی[1] (۱۶۶۱) خود وی برای تأیید ایمان از شک فلسفی سود جست. در پژوهش به روش و نظریهٔ دکارتی تکیه داشت، و تا سرحد امکان از تعلیل امور سرنمی‌پیچید، جز اینکه معتقد بود: مراجعه و یافتن نظام علت و معلولی میان همهٔ اشیاء ضرورةً ناممکن است. همهٔ واقعیات بدون ارتباط ضروری، از یکدیگر مجزا هستند. گلنویل مذهب افلاطونی کمبریج را از مذهب ارسطویی آکسفورد بیشتر می‌پسندید. و با نظریهٔ تقدم وجود روح که هانری مور اظهار می‌داشت، موافق بود. وی به خلاف فلسفهٔ پیشرفته‌اش برخی اوقات داستان‌های خرافی را نیز می‌پسندید، با وجود این در مسألهٔ پیشرفت معرفت پس از روزگار ارسطو، از انجمن سلطنتی دفاع کرد. گلنویل از کسانی است که در دفاع از کیش پروتستان[2] کتاب نوشت.

آنتوان آرنولد[3] (۱۶۹۴-۱۶۱۲م.) [پاریس، بروکسل]. آرنولد در سربن الهیات خواند، و در همانجا با موفقیت به تدریس پرداخت. بعدها وی از پیروان یانسنیست‌ها شد، و این‌کار او را به مشاجره و دردسر انداخت تا جایی که سرانجام او را از سربن اخراج کردند سپس به فرمان لویی چهاردهم او را با احترام بازگرداندند. ولی ده سال بعد به بروکسل گریخت، و سال‌های آخر عمر را همه در مباحثه و کشمکش با فرقهٔ یسوعیان و کالونیست‌ها و دگر فرق گذرانید. آرنولد با اندک استثناء، پیرو دکارت است، ولیکن شهرت او بیشتر مرهون تدوین منطق پور-روایال[4] (۱۶۶۲) است، که از آن زمان سرمشق نگارش کتاب‌های درسی کتاب منطق مقدماتی بوده است.

جان سرگنت[5] (۱۷۰۷-۱۶۲۲م.) [باروآپن همبر[6]، کمبریج، لیسبون، روئن]. در نتیجهٔ مطالعات دقیق آغاز تاریخ کلیسا به مذهب کاتولیک درآمد، و یکی از بزرگ‌ترین مجادلان[7] آن مذهب شد، در مدت «**انقلاب پیروز**»[8] که در انگلستان رخ داد، وی نام

---

1. *Vanity of Dogmatizing.*
2. Protestantism.
3. Antoine Arnauld.
4. *Port-Royal Logic.*
5. John Sergeant.
6. Barrow upon Humber.
7. Controversialists.

۸. «انقلاب پیروز = Glorious Revolution» نامی است که در تاریخ انگلیس به سقوط جیمز دوم و روی ←

مستعاری به خود گرفت، و خود را در زمرهٔ طبیعت‌شناسان جا زد. چنانکه گفته‌اند: بضاعت او از علم اندک بوده، ولی در عوض مردی جسور و باحرارت بوده است. مهم‌ترین تصنیف او پایگاه استوار در مسیحیت؛ یا گفتارهایی عقلانی در نقش ایمان[1] (۱۶۶۵) نام دارد. این کتاب هم از جانب پروتستان‌ها و هم از سوی کاتولیک‌ها مورد حمله و انتقاد شدید قرار گرفت. بعدها، وی با نظریهٔ لاک در مورد ذهنیت مفاهیم[2] مخالفت کرد، و معتقد به معرفت بی‌واسطهٔ اشیاء به‌وسیلهٔ فهم و عقل محض شد.

آرنولد گئولینگس[3] (۱۶۶۹-۱۶۲۵م.) [آنتورپ[4]، لوون[5]، لایدن]. شهرت آرنولد بیشتر منوط به یک نظریهٔ معنوی است که بر پایهٔ افکار دکارت بیان داشته، و در آن، مسألهٔ ارتباط میان جسم و روح را حل کرده، و اظهار داشته که: میان آن‌دو و تأثیر متقابل آن‌ها رابطهٔ علمی وجود ندارد، و هر یک از آن‌دو به **قدرت خدا** چنان ساخته شده که دوره یا حرکت خود را، خود، انجام بدهد بدون آنکه بر دیگری تأثیری بگذارد.

هر چیزی که در یک شیء اتفاق می‌افتد، «مناسبتی» و یا «اقتضایی»[6] جهت حدوث و اتفاق شیء دیگر پدید می‌آورد، بدون اینکه آن شیء را تولید کند و یا بوجود آورد. کالبدهای محدود، صورت‌هایی از **کالبد نامحدود**[7] است و ارواح محدود، صوری از **روح نامحدود**[8] هستند. ما باید نفس خود را به تواضع و افتادگی خوگر و دمساز کنیم، و با کمال تواضع به خدا عشق بورزیم. کتاب بسیار مهم او در باب فضیلت[9] (۱۶۶۵) نام دارد، که بعدها معانی آن‌را در کتاب اخلاق[10] خود گسترش داد.

هنری مُر[11] (۱۶۸۷-۱۶۱۴م.) [گرانتهام[12]، کمبریج، راگلی[13]]. مهم‌ترین فرد عرفان‌پیشه فیلسوفانی که به‌نام **افلاطونیان کمبریج** معروف شده‌اند، همین مور بوده. پدر و مادرش

← کار آمدن ویلیام سوم و ماری دوم مشترکاً اطلاق می‌گردد (در سال ۹-۱۶۸۸). نتیجهٔ انقلاب عبارت بود از گذراندن لایحهٔ قانونی حقوق (= Bill of Rights)، و تفوق و غلبهٔ قدرت مجلس بر حقوق الهی که سلاطین استوارت (Stuarts) ادعا می‌کردند.

1. *Sure Footing in Christianity; or Ratianal Discourses on the Rule of Faith.*

2. Subjectivity of Ideas.
3. Arnold Geulinex.
4. Antwerp.
5. Lowern.
6. "Occasion".
7. Infinite Body.
8. Infinite Spirit.
9. *On Virtue.*
10. *Ethics.*
11. Henry More.
12. Grantham.
13. Ragley.

مذهب کالون داشتند ولیکن هنری سختگیری موجود در آن مذهب را نمی‌پسندید، بنابراین به کلیسای انگلیس پیوست. سپس از اعضای کالج مسیح شد، و اگرچه چندین بار ترفیع مقامش پیشنهاد شد، نپذیرفت و همه را رد کرد، و ترجیح داد که با آرامش خاطر در کالج زندگی کند، که برای او همچون بهشت برین بود. اگرچه فتاوی مذهبی صادر می‌کرد، لیکن هیچوقت به موعظه نپرداخت. مور نسبت به مذهب کوییکرها[۱] توجه بسیار یافت، و اگرچه در آغاز با آن مخالف بود، بعدها از دوستداران پرشور آن شد، و برآن شد که: تنها پاکی دل و صفای باطن برای کشف برهان راستین یا استدلال صحیح[۲] ضروری است. محاورات الهی[۳] (۱۶۶۸)، یکی از بهترین آثار مور بشمار می‌رود.

ریچار کمبرلند[۴] (۱۷۱۸-۱۶۱۳م.) [لندن، کمبریج، پیتر بورگ[۵]]. وقتی‌که وی اسقف پیتربورگ بود، اثر نامدار خود را به‌نام رساله‌یی فلسفی در قوانین طبیعت[۶] (۱۶۷۲) منتشر کرد، که به زبان لاتین نوشته بود، و مورد ستایش پوفندرف[۷] قرار گرفت.

مقصود مصنف از نوشتن آن مخالفت و رد نظریات هابْز بود. کمبرلند در این کتاب ادعا کرده بود که قوانین طبیعت، امور تغییرناپذیری است که شرایط انتخاب خیر را برضد شر، و موازین اطاعت از قانون را ارائه می‌کند. این قوانین با قوانین کشوری، و احکام دولت فرق دارد و از آن‌ها مستقل است. همهٔ احزاب و مجالس باید این قوانین طبیعی را بپذیرند، چه اگر آنان بوجود یا عدم این قوانین بگرایند، بهرحال آن‌ها وجود دارد. او فکر می‌کرد که وجود آن‌ها از راه تأمل روی تجربهٔ حسی ثابت می‌شود. اصل اساسی اخلاق **خیر عمومی**[۸] است؛ هر عملی که مؤید سعادت انسان نباشد، از لحاظ اخلاق آن‌را خیر نمی‌توان گفت. (و این فکر مخالف خودپرستی هابْز بود.) تنها خیر و نیک‌خواهی است که با طبیعت و طرح آن و نظام عالم سازگار است. اساس راستی و صداقت، خیر اعظم[۹] است که در موجودات عقلی وجود دارد. خیر فردی در خیر عمومی مندرج است، و سعادت و شادمانی صرفاً بر اساس لذت حسی نیست. تأثیر

---

1. Quakers.
2. True Reason.
3. *Divine Dialogues.*
4. Richard Cumberland.
5. Peterbarough.
6. *A philosophical Disquisition on the Laws of Nature.*
7. S. Pufendorf.
8. Universal Benevolence.
9. Greatest good (= سعادت عظمی)

تصانیف کمبرلند در آثار گروهی از علمای اخلاق انگلستان به چشم می‌خورد.

ساموئل پوفندرف (۱۶۹۴-۱۶۳۲م.) [کمنیتز[1]، کپنهاک، هیدلبرگ، لند[2]، برلین].
پوفندرف زیاد مسافرت کرد. در کپنهاک مدتی آموزگار خانوادهٔ نمایندهٔ سیاسی چارلز گوستاوس[3]، پادشاه سوئد شد. و بعدها به همین علت در زندان افتاد. مدتی با تصانیف گروتیوس و هابز مشغول بود و آن‌ها را می‌خواند، پس از مدت زمانی محصول مطالعات خود را تحت عنوان عناصر قوانین عمومی[4] منتشر کرد. کرسی درس قانون طبیعت و کشورها در هیدلبرگ برای نخستین‌بار برای او ایجاد شد. در کتاب در باب قانون طبیعت و کشورها[5] (۱۶۷۲) کوشید تا کار گروتیوس را با تحلیل افکار هابز، و افزودن آراء خویش تکمیل کند. به‌نظر پوفندرف همهٔ دانش‌های مربوط به قانون، از سه منبع بوجود می‌آید، عقل، قوانین کشوری، و وحی الهی؛ که به‌نوبهٔ خود سه رشته قانون ایجاد می‌کند: قانون طبیعی، و الهیات. قانون طبیعی از وحی مستقل است، و همین‌طور که در طبیعت هست به مردم القاء می‌گردد. مذهب نیز وسیله‌یی برای تحقق قانونی دیگر است که به‌وسیلهٔ خدا سازمان یافته و تدوین گشته است. قانون طبیعی محدود به زندگی روزانهٔ ماست، و با تنظیم واقعیات جهان خارج سروکار دارد. همچنین وی به‌خلاف هابز تأکید می‌کرد که: جنگ، حالت طبیعی انسان نیست، بلکه طبیعت انسان خواهان صلح است؛ اگرچه متزلزل و ناپایدار باشد؛ چه با این حالت است که بقاء نوع انسان تضمین می‌گردد. دولت، یک شخص اخلاقی است، ولیکن ارادهٔ آن، مجموع و مختصر اراده‌های شهروندان است. قانون بین‌الملل صرفاً ناشی از مسیحیت نیست، بلکه از خواست همهٔ ممالک ناشی می‌گردد، و مطلوب همهٔ مردم است. وی، همچنین به محدود بودن قدرت کلیسا و سیاستمداران اعتقاد داشت، و از کسانی که در توسعهٔ فکر تسامح و سهل‌گیری بسیار کوشیده است، و نیز در سیاست بعدی آلمان تأثیر گذاشته است.

افکار پوفندرف، به هیچ روی مورد قبول کلیسای کاتولیک قرار نگرفت. لایپ‌نیتز

---

1. Chemnitz.
2. Lund.
3. Charles Gustavus (King of Sweden)
4. *Elements of Universal Jurisprudence.*
5. *On the Law of Nature and Nations* (De Jure Naturae et Gentium)

همیشه با افکار پوفندرف مخالفت می‌کرد و همین مخالفت سبب شده که مقصود راستین او به‌درستی ارزیابی نشود.

مالبرانْش (۱۷۱۵ ـ ۱۶۳۸م.) نیکلای مالبرانش[1] در سال ۱۶۳۸ در پاریس از مادر زاد و در کالج لامارش[2] فلسفه خواند، و در آنجا بسوی فلسفهٔ ارسطو کشیده شد. وی حوزهٔ خداشناسی سربن را نیز می‌پسندید. در سال ۱۶۶۰ به گروه اراتوریان[3] پیوست، و در سال ۱۶۶۴ کشیش شد و در همین سال کتابِ رساله‌یی دربارهٔ انسان[4] تصنیف دکارت که پس از مرگ او به‌وسیلهٔ لویی دلافورژه[5] چاپ شده بود، به دستش رسید؛ و تحسین او را نسبت به دکارت برانگیخت[6]، چه تا آن زمان مستقیماً با فلسفهٔ دکارت آشنا نشده بود. پس از خواندن آن کتاب، مالبرانش تصمیم گرفت تا همهٔ آثار دکارت را بخواند، و در این کار از دقّت و تأمّل فروگذار نشد تا به مقام بزرگ او در فلسفه اعتراف کرد. گفته‌اند: این فکر که مالبرانش با خواندن این کتاب به اهمیّت فلسفهٔ دکارت پی برده اشتباه است، چه این کتاب که مالبرانش را جلب کرد، درواقع دربارهٔ وظایف الاعضاء نوشته شده، در حالی‌که مالبرانش برای فهم درست افکار دکارت ریاضیّات و علوم را نیز خوانده است. البته این موضوع زیاد روشن نیست. همین اندازه می‌دانیم که پس از مطالعهٔ این آثار،

1. Nicolas de Malebranche. 2. College of La Marche.

۳. این نام (Oratorians) به اعضای انجمنی کاتولیکی در رُم اطلاق می‌شود که مشترکاً زندگی می‌کنند، و پیروانِ آن اکنون در انگلستان، آلمان، ایتالیا و آمریکای لاتین، مجارستان، اسپانیا و آمریکا زندگانی می‌کنند. این انجمن حدود سال ۱۵۷۵ با همت سنت فیلیپ نری (=St. Philip Neri) تأسیس شد. هر گروه خانه‌یی به‌نام مجمع (=Congregation) دارند. در هر یک از این مجمع‌ها جمعی کشیش زندگانی می‌کنند که با هم برادرند و در خواسته و مال با هم شریک‌اند، نسبت به هم الزامی به‌کار نمی‌برند، سوگند نمی‌خورند، و قول نمی‌دهند، به پرهیزگاری و پاکی قدر می‌نهند. و آبروی فقر و قناعت نمی‌برند. این جماعت زیر سرپرستی کشیش روحانی که «پدر»ش می‌نامند به‌سر می‌برند و سرپرست مذکور در هر سه سال یک بار انتخاب می‌شود. از مراسم جالبِ این گروه، یکی سرودی است همراه با موزیک به‌نام «اوراتوریو Oratorio» که نام جمعیت نیز از آن گرفته شده (که دسته‌جمعی می‌خوانند، و بیشتر صورت نمایش دارد، بی‌آن‌که حرکات یا لباس‌های نمایشگران را به تن بکنند) (بریتانیکا، ۱۶/۱۰۳۱، چاپ ۱۹۶۸).

4. *Traite de L'homme.* 5. Louis de la Forge.

۶. از سخنان معروف او است که «آنچه دکارت از حقایق درسی سال کشف کرد، از همهٔ حقایق مکشوفه به دست همهٔ فیلسوفان بیشتر بود» (بریتانیکا، ۱۴/۶۹۴).

مالبرانش آراء دکارتیان را پسندیده و به آن دل بسته است، در همان اثناء، مالبرانش به‌وسیلهٔ «آباء اراتوری»[1] با افکار «سنت اوگوستین» آشنا گشت، و روی‌هم‌رفته از سنت ـ افلاطون ـ اوگوستین[2] هم متأثر شد؛ و همین ترکیبِ مذهب دکارت با الهامِ اوگوستین مشخّص‌کنندهٔ فلسفهٔ اوست. در نظر او و کسانی‌که آراء آنان، محصولِ همین ترکیب فلسفی باشد، چندان ناسازگاری و تضاد وجود ندارد، چه اراتوریان‌هایِ پاریس همواره جانب روحانیِ فلسفهٔ دکارت را با فکر اوگوستین مربوط و وابسته می‌دانند. و مراد به این سخن آن است که او دقیقاً فیلسوفی مسیحی است که فرق بارز و روشنی میان کلام و فلسفه قایل نشده است، و همواره سعی داشته که جهان و تجربهٔ انسان را در پرتو ایمان مسیحی تبیین کند. او دکارتی‌مذهب بوده، تنها از این نظر که فلسفهٔ دکارت، از نظرگاه و عقیدهٔ او و به سبب خط مشیی که داشت، صحیح بود، و همچنین یقین داریم که به نظر او این فلسفه، به‌عنوان ابزاری که تجربه و واقعیّت را تبیین کند از فلسفهٔ ارسطو برتر و استوارتر بوده است. ولیکن نمی‌توانست بپذیرد که مذهب فلسفی دکارت یک وسیلهٔ کافی و مطمئن و معقول است، فی‌المثل مابعدالطبیعهٔ او را به حدّ لازم خدامدارانه[3] نمی‌دانست. او مسلماً مردی نبود که فلسفهٔ دکارت را محدود به روشی کند که پاسکال کرد و یا نمی‌خواست که از قدرت عقل و برهان بکاهد. ولی قطعاً یک متفکّر مسیحی بود تا یک فیلسوف، که تصادفاً مسیحی شده باشد. درکتابِ جستجوی حقیقت[4] (۵ـ۱۶۷۴) مالبرانش علل فریب و خطا را برمی‌شمارد، و روشِ صحیح نیل به حقیقت را بیان می‌کند. در سال (۱۶۷۸) کتاب توضیحات دربارهٔ جستجوی حقیقت[5] را انتشار داد که دنبالهٔ همان مبحث نخستین بود در مقاله‌یی دربارهٔ طبیعت و توفیق[6] (۱۶۸۰)، موضوعاتی از قبیل مذهب اصالت اقتضاء[7] در امور ماوراء طبیعی، و سازش میانِ اختیار انسان و تأثیر توفیق خدا را مورد

---

1. Oratorian Fathers.
2. Platonic - Augustinian Tradition.
3. Theocentirc.
4. *De la recherche de la vérité* (Search for Truth).
5. *Eclaircissements sur la recherch de la vérité.*
6. *traité de la nature et de la grâce.*
7. Occasionalism (= اقتضاءانگاری):

ـ اعتقاد به اینکه انجام هر عملی یا جریانی خواه برونی خواه درونی منوط به اقتضاء و مناسبتی است که خدا برای آن عمل یا جریان قایل است یا در نظر می‌گیرد. شبیه نَظَرِ اشاعره است دربارهٔ «کسب».

بحث قرار داده بود. کتابِ تأملات مسیحی[1] را در خطاب به خودش نوشته، که آیتِ فصاحت و سخنوری است، و در سال ۱۶۸۳ منتشر شد. در رسالهٔ اخلاق[2] که مالبرانش آن‌را به سال ۱۶۸۴ منتشر کرد کوشید نشان بدهد که تنها یک اخلاق صحیح وجود دارد، و آن اخلاق مسیحی است، و نظاماتِ اخلاقی دیگر چون رِواقی با موازین اخلاقِ درست سازگار نیست. یکی از آثارِ جالب مالبرانش محاضراتِ فیلسوفِ مسیحی با فیلسوف چینی دربارهٔ وجود خدا (۱۷۰۸م.) است.

آثار مالبرانش از حیثِ شیوایی و روشنی از نوشته‌های مهم سدهٔ هفدهم فرانسه است. وی در سال ۱۶۹۹ به عضویّت فرهنگستان فرانسه انتخاب شد.



چنانکه یاد شد، فلسفهٔ مالبرانش، فلسفهٔ دکارت و دنباله آن است. با این همه، از تأثیر کلامِ مسیحی نیز برکنار نمانده و در حقیقت وی از تلفیق آن دو مذهبی ساخته که از چند لحاظ با کلامِ اشعری در جهان اسلامی سازگار درمی‌آید، و با مذهب معتزله در اسلام و فلسفهٔ لایب‌نیتز مبنی بر هماهنگی پیشین ساخته مخالفت دارد. این فلسفه را به اصالت اتفاق یا مقارنه[3] (و به قولِ ابوالعلاءِ عفیفی «مُصادفه») ترجمه می‌توان کرد.

مقصود از آن نیز به طور کُلّی این است که: ذهن و جسم در یکدیگر تأثیری ندارند، و حتّی اجسامْ خود در یک دیگر و یا اذهان در همدیگر تأثیری ندارند، و علّتِ اصلی خدا است، و آنچه درجهانِ ما به ظاهر علت و معلول می‌نماید در حقیقت مقارنه و تصادُف است، یعنی اتّفاق چنین افتاده است که فلان امر که مخلوق بلاواسطه و مستقیمِ خدا است به دنبال فلان چیز، که آن هم مخلوقِ بی‌واسطهٔ خداست، بیاید. هر تغیُّری که در اجسام از حرکت و تبدُّل می‌بینیم، و نیز هر دگرگونی که در امورِ ذهنی و معنوی مشاهده می‌شود مستقیماً از خداست؛ زیرا هر جسمی که در حالِ سکون است نمی‌تواند خود محرّکِ خود باشد و نیز نمی‌تواند محرّک جسم دیگر باشد، زیرا جسم بُعد است و شکل، و بُعد و شکل نمی‌توانند حرکت و سرعت خود را تعیین کنند. علاوه بر این هر جسمی وقتی موجود می‌شود که در مکان معیّن و در فاصلهٔ معیّن از اجسام دیگر باشد. بنابراین حرکت و سکونِ این جسم باید از خدا باشد، و چون وجودِ آن از خداست، ادامهٔ وجودِ آن نیز باید از خدا باشد، زیرا هر لحظه که خدا ارادهٔ وجودِ آن جسم را نکند آن

---

1. *Méditation Chrétiénnes.*　2. *Traité de Morale.*　3. Occasionalism.

جسم معدوم خواهد شد. اگر خدا اراده کند که آن جسم در همان محل اوّلی باقی بماند جسم در حالِ سکون خواهد بود، و اگر ارادهٔ خدا تعلّق بگیرد که در لحظه‌یی بعد جسم در محلّ دیگری باشد.

□ □ □

«یا باید اسپینوزایی باشی، و یا باید هرگز فیلسوفی نکنی!» (هِگِل)

اسپینوزا[1] (۱۶۷۷ـ ۱۶۳۲مـ).

«باروخ اسپینوزا»[2] که از حکماءِ درجهٔ اول اروپا است، در ۲۴ نوامبر ۱۶۳۲ در «آمستردام» پایتخت هلند در یک خانوادهٔ سرشناسِ یهودیِ «اسپانیایی ـ پرتغالی» متولد شد. پدر و مادر و خانواده‌اش از یهودیان پرتغالی بودند که در اثر تعدّیاتِ کاتولیک‌های اسپانیا در پایان سدهٔ شانزدهم، ابتدا به پرتغال و سپس به هلند آمده بودند. و گفته‌اند: احتمالاً اجدادش از مارانو[3]ها بوده‌اند. مادرش ۶ سال پس از تولد او، و پدرش در ۲۲ سالگیِ او درگذشتند. (اگرچه زبان مادریش اسپانیایی بوده، ولیکن زبان پرتغالی را هم در دورهٔ کودکی فراگرفته بوده است.)

دورانِ کودکی و نوجوانی را در رفاه و آسایش گذرانید، و تحصیلاتش در مدرسهٔ اختصاصیِ یهودیان واقع شد و تربیت اولیه‌اش طبیعةً از مطالعهٔ تورات و تَلْمُود سرچشمه گرفت. اما به تحصیل تنها اکتفا نکرد و ریاضیّات و طبیعیّات و فلسفه نیز آموخت و با تفکرات و اندیشه‌های کابالیست‌ها که از نوافلاطونیان متأثر بودند و بخصوص با تعالیم «دکارت» آشنا شد و بعدها آثار فلاسفهٔ یهود چون موسی بن میمون (۱۲۰۴ـ۱۱۳۵ مـ) را خواند. زبان لاتین را از یک آلمانی فراگرفت. علاوه بر این اندکی هم یونانی می‌دانست و نیز با زبان فرانسه و ایتالیایی آشنایی داشت و زبان عبری و هلندی را خوب می‌فهمید. در فراگیریِ زبانِ عبری و دروسِ دینی به‌زودی تا آن حد

1. Baruch Spinoza.

۲. بعدها خود او نام عبری خود را به لاتین تغییر داد و (Benedict= Benedictus) کرد. هر دو کلمه لاتین و عبری به معنی مبارک و فرخنده است.

3. Marranos.

پیشرفت کرد که در سنین جوانی به خوبی از عهدهٔ خواندن و فهمیدنِ کتبِ معتبر عبری برآمد.

اسپینوزا به تأمّل در متن تورات و رموز و اسرار تَلمود همّت گماشت و در فرهنگ عرفانی کابالا[1] و تاریخ و سرگذشت قومش به کاوش و پژوهش پرداخت، و اطّلاعات و معلومات عمیق و وسیع به‌دست آورد، اما روح کنجکاوش ارضا نشد و آن مقولات و معلومات را در تبیین و توجیه مسایلِ دینی نارسا یافت و نیز دریافت که نمی‌تواند الهیّاتِ سخت، و تفسیری را که یهود از کتب مقدس می‌کنند، بپذیرد و چون اندیشه‌یی آزاد و فکری باز داشت نتوانست به تعالیم رسمی و ظاهریِ دینِ یهود مقیّد بماند و هم به سبب آشنایی با استادانی که به الحاد معروف بودند و افکار ضدّ دینی داشتند و احتمالاً اثر پذیرفتن از آن‌ها و بر اثرِ مُراوده با برخی متفکرانِ وحدت‌گرای و زندیق و آشنایی با تأمّلات و تفکّراتِ فلسفیِ آن‌ها که در فلسفهٔ خود او نیز مؤثّر افتاد، رفت و آمدش را به کنیسه کم کرد و احتمالاً و احیاناً به گفتنِ سخنانِ آمیخته به زندقه هم پرداخت. اولیای کنیسه که از افکار او آگاه شدند ــ و او را جوانی دانشمند می‌دانستند و بُریدنِ او را از جامعهٔ علمای یهود وَهْنی به آن جماعت می‌دانستند ــ نخست به تطمیع[2] و آنگاه به تهدیدِ او پرداختند تا مگر دست از عقایدش بردارد و استادش را که علوم و فلسفهٔ جدید درس می‌داد تکفیر کند و به آدابِ یهود تظاهر نماید. اما او نپذیرفت و هرچند که رسماً از دینِ اجدادی بیرون نرفت، آن تعهد را هم نکرد. بنابراین وی را به محکمه کشیدند و محکومش کردند و کافرش پنداشتند و لعنت نامه‌یی بسیار شدید برایش نوشتند و در کنیسه در حضور عدهٔ کثیری خواندند و بدین ترتیب در سال ۱۶۵۶ در حالی که فقط ۲۴ سال داشت، از اجتماع یهود طردش کردند.[3] اما او این تکفیر و لعن و طرد را به چیزی

---

1. Cabbla = Cabala (= قَبّاله)

۲. گویند یک راتبهٔ هزار فلورنی به او پیشنهاد کردند!

۳. معروف است که در مدرسه به همسالان و همدرسانِ خود گفته بود که «در تورات چیزی نمی‌توان دید که این نظر را تأیید کند که خدا جسم ندارد،... و نیز نویسندهٔ اسفار تورات، در موضوعات طبیعی و حتی الهی، اطلاع زیادی نداشته و از مردم عادی خردمندتر نبوده است. برای راحت بودن از تعرّضِ مخالفانْ اسپینوزا به یک پرستشگاه یهودی (کنیسه = Synagogue) رفت و مطالعات خود را دنبال کرد و بویژه به تصحیح انتقادی تفاسیر تورات پرداخت. پس از مرگ پدرش، اسپینوزا با خواهر ناتنی‌اش در مورد میراث پدر اختلافِ حقوقی پیدا کرد، چه خواهرش می‌خواست همهٔ مرده‌ریگ را تصاحب بکند. اسپینوزا پس از ←

نگرفت و از خود ضعفی نشان نداد. زیرا حکمتش ایجاب می‌کرد که: «در مقابل حوادث وگرچند بسیار ناگوار باشد استقامت ورزد و به آنچه پیش آمده رضا دهد، خطای خطاکاران را ببخشد و لغزشِ جاهلان را و آنچه را بد و بدبختی می‌نماید به چیزی نگیرد، زیرا همهٔ امور طبق حکم سروریِ خداوند جریان می‌یابد و در نظامِ عالَم، شرّی وجود ندارد».[1] در این زمان بود که نامش را از «باروخ» عبری به «بِنِدیکت» لاتین تغییر داد، گویی می‌خواست رابطه‌اش را به کُلّی از اجتماع یهود قطع کند. مخالفانش آهنگ کشتن او را نیز کردند اما اَجلَش نرسیده بود. سپس از آمستردام خارج شده به نقاط مختلفی رفت و سرانجام در «لاهه» پایتخت دوم هلند اقامت گزید و منزوی گشت و به تفکراتِ فلسفی مشغول شد و تدریسِ خصوصی هم داشت و برای امرار معاش به تراشیدن عدسی برای وسایل مربوط به مناظر و مرایا (از قبیل دوربین، و ذره‌بین و عینک)، که در اجتماع یهود آموخته بود، پرداخت، و ازاین‌نظر توانست زندگانیِ ساکت و آرامی، بی هوی و هوس و بدونِ دلتنگی و افسردگی، که برای یک عالم و یا فیلسوف لازم است، به‌دست آورد. در همین ایام برای دفاع از خود رساله‌یی مختصر به زبان اسپانیایی نگاشته که مفقود گردیده است.

در سال ۱۶۶۰ به قریه‌یی نزدیک «لایدن» به‌نام راینسبُورگ رفت و در خانه‌یی محقّر که هنوز هم پابرجا است و در کوچه‌یی باریک که اکنون به‌نام اسپینوزا معروف است به خلوت نشست و به تحقیق و تصنیف همّت گماشت و چنان سرگرم و مجذوب کارهای علمی و فلسفی شد که گاهی ایّامِ متوالی خانه را ترک نمی‌کرد. در آنجا با سیاستمداری موسوم به هانری اُلدِنبرگ[2] دبیرِ انجمن پادشاهی انگلستان در لندن دوستی یافت. در سال ۱۶۶۳ به نزدیکی لاهه آمد، و در سال ۱۶۷۶ با لایب‌نیتز ملاقات کرد. اسپینوزا

→ پیروزی در دعویِ حقوقیِ مذکور، از میراث خویش چشم پوشید و تنها «یک بستر بزرگ و یک جامهٔ خواب برگرفت.» در همین ایّام، بی‌اعتقادی او بر سر زبان‌ها افتاده بود. آباء کنیسه یک راتبهٔ هزار فلورنی به او پیشنهاد کردند مشروط بر اینکه «وَن دِن اند (Van den Ende) معلم خود را که «علوم و فلسفهٔ جدید را درس می‌داد» و «آثار کپرنیک و گالیله و هاروی و کپلر و دکارت را تعلیم می‌کرد»، ترک گفته به مقابله و ردّ او برخیزد. اسپینوزا این پیشنهاد را به‌سختی رد کرد و به همین سبب تکفیر و طرد شد (دایرةالمعارف مختصر فلسفه و فلاسفهٔ مغرب، ۳۶۸).

1. *Ethics*, Part 2, 44- "Corollary", 2, 49- note and letter 43.

2. Henry Oldenburg, Secretary of the Royal Society.

هیچوقت مقام علمی نپذیرفت. در سال ۱۶۷۳ استادیِ کرسیِ فلسفه را در دانشگاه هیدلبرگ به وی پیشنهاد کردند، اما او آن را بسیار هوشمندانه و مؤدّبانه ردّ کرد، چه آزادیِ خود را دوست داشت و می‌خواست آن را کاملاً حفظ کند؛ و بهرحال، او مردی نبود که شهرت‌طلبی کند. از دیرگاهی بیمار و مسلول بود، بسیاریِ کار هم بر ناتوانیش افزود و سرانجام در آغازِ سالِ ۱۶۷۷ در سنّ ۴۳ سالگی بر اثرِ همین بیماری درگذشت.

بر سرِ گورَش از پیروانِ هر دین و مذهبی دیده می‌شد. مردم عادی به دلیلِ سادگی و مهربانیش وی را دوست می‌داشتند و حکیمان به سبب حکمتش او را احترام می‌گذاشتند و پیروانِ ادیان به‌واسطهٔ بی‌غَرَضی و بی‌نظری‌اش او را ارج می‌نهادند.



تنها دو کتاب از تصنیفات اسپینوزا در زمانِ حیاتِ او انتشار یافت، و از این دو تنها یکی به‌نام خودِ وی چاپ شد. یکی عرضهٔ بخشی از کتاب اصول فلسفه دکارت است، و آن‌را بر اساسِ فرضیه‌های هَندْسیِ دکارت بیان کرده است[1]، که در سال ۱۶۶۳ ظاهر گشت. در صورتی‌که رسالهٔ کلامی ـ سیاسی[2] به‌نام مستعار در سال ۱۶۷۰ منتشر شد. مقاله‌یی از او در دست به‌نام دربارهٔ اصلاح فهم[3] که آن را در روزگار خلوت‌نشینی در نزدیکی لایدن نوشته بود؛ و اخلاق که با استدلال ریاضی بیان شده[4] و مهم‌ترین اثر فلسفی او بشمار می‌رود، و در آن اسپینوزا آن آرمان ریاضی را که افلاطون و دکارت بدان معتقد بودند، پذیرفته است زیرا به نظر او ریاضیات همهٔ مفاهیم اصلی را تعریف، و همهٔ فرضیّات پیشین را بیان می‌سازد، چنانکه شخص در یک متن هندسی چنین می‌یابد (۱۶۷۷)؛ و نیز رسالهٔ مختصر دربارهٔ خدا، انسان و رفاه او[5] که بیشتر به‌نام رسالهٔ مختصر معروف است، در سال ۱۸۵۱ کشف شد. آثار کامل اسپینوزا حاویِ چند رسالهٔ دیگر نیز

---

1. The exposition, in geometrical form of part of Deseartes Principle of Philosophy.

2. *Theological - Political Treatise* (Tractatus theologico - Politicus).

3. *Treatise on the Correction of the Understanding.*

4. *Ethics* (Demonstrated According to the Geometrical Order).

ـ حقیقت این است که به قول کاپلستون «فلسفهٔ راستینِ او را بدون بکار بردن آرایش‌ها و اشکال ریاضی هم می‌توان عرضه کرد، و غالب اسپینوزاشناسان چنین کرده‌اند؛ همچنانکه می‌توان یک فلسفهٔ نادرست را نیز در لباسِ ریاضی عرضه داد.»

5. *Short Treatise of God, Man and his Well-Being.*

جز این‌ها است که برشمردیم...».[۱]

«اسپینوزا برجسته‌ترین و محبوب‌ترین همهٔ فیلسوفانِ برجسته و محبوب است! از نظر عقلی برخی بر او تفوُّق دارند، ولی از نظر اخلاق او برتر است. چنانکه طبیعی است تا زنده بود و حتی تا یک قرن پس از مرگش، مردی وحشتناک و شریر محسوب می‌شد. چنان‌که دیدیم، به دین یهود از مادر زاد، ولی یهودیان تکفیرش کردند و مسیحیان نیز به همان نسبت از او بیزار بودند؛ اگرچه فلسفهٔ او همه بر اساسِ تصور خداست، ارباب مذاهب و خداپرستان او را به بددینی متهم کردند. لایب نیتز که بسیار مدیونِ او بود، حقّ او را کتمان کرد، و حتّی یک کلمه در ستایش او نگفت؛ و کار را به‌جایی رسانید که گفت: «با این یهودی مبتدع[۲] آشنایی چندانی ندارد!»

زندگیِ اسپینوزا بسیار ساده بود. چنانکه قبلاً هم ذکر کردیم خانوادهٔ او از اسپانیا یا شاید از پرتغال به هلند آمدند تا از دست سازمان تفتیش عقاید درامان بمانند. آرزوهایِ او بسیار اندک و ساده بود، و او در همهٔ دورانِ زندگانیِ خود، بی‌اعتنایی شگفتی نسبت به مال نشان داد. چند تنی که او را می‌شناختند نسبت به او عشق می‌ورزیدند، حتّی کسانی که با اصولِ عقاید او موافق نبودند.[۳] حکومتِ هُلند با سهل‌گیری معمول خود، نسبت به عقاید مابعدالطبیعی او سخت‌گیری نشان نمی‌داد، اگرچه زمانی به سبب طرفداری از دُویتس[۴] بر ضدّ دودمان اورانژ[۵] از لحاظ سیاسی بدنام شد».[۶]

□ □ □

اسپینوزا یکی از پژوهندگان حقیقت بود. تجربه‌های شخصی خودِ او، او را بدین نکته

---

۱. این قسمت از تاریخ فلسفهٔ کاپلستون، ۲۱۲- ۴/۲۱۱ نقل شد.

2. Heretic [= نوآیین].

۳. مثلاً نیچه می‌گوید «ما دوست داشتنی‌ترین انسان‌ها [= مسیح]، راست اندیشه‌ترین حکیمان [= اسپینوزا] و مؤثرترین قانونِ اخلاقیِ عالم [= مسیحیّت] را مدیون یهودیان هستیم» (انسان، بسیار انسان، ۱/ جملهٔ ۴۷۵):

" We owe the most loving of men (Christ), the most upright of sages (Spinoza), the mightiest book, and the most effective moral law in the world to the Jews".

(*Human, All too, Humam,*, I, No, 475)

4. De Witts.

5. House of Orange.

۶. راسل، تاریخ فلسفهٔ مغرب، ۵۲۲.

رهبری کرد که معتقد شود فشارهای سنن اجتماعی می‌کوشد که اندیشهٔ انسانی را مجبور به توقف کند. لذا اسپینوزا دربارهٔ راه بردن درست عقل، دولت، و ارتباطِ فشار سیاسی با ایمانِ دینی کتاب نوشت.

اسپینوزا نیز مانند هابز در مبحث الهیّات سؤال‌هایی طرح کرد مبنی بر اینکه مندرجاتِ داخلیِ کتاب مقدس، مخلوق و حادث بودنِ آن را به‌خوبی نمایان می‌سازد[۱]؛ واین تذکّرات، در تحلیل انتقادی[۲] مندرجات کتاب مقدس مقام بزرگی کسب کرده است.

در مورد الزام کردن و قید و بند نهادن بر فکر، اسپینوزا به این نتیجه رسیده بود که: دولت با زور می‌تواند اَعمال معلومی انجام بدهد، ولی با همان ابزارها نمی‌تواند کسی را وادار بکند که افکار خاصّی داشته باشد؛ دموکراسی تنها شکل حکومتی است که بیش از همه به مقام انسانیّت زیبنده است.[۳] با این همه، اسپینوزا ظاهرنگر نبود، و با شکلِ حکومت چندان کاری نداشت، بلکه معتقد بود که «اگر قوانین خوب باشند مهم نیست چه کسی آن‌ها را وضع می‌کند.»[۴]

افکار اسپینوزا در حیات و پس از مرگش در سرزمین‌های مختلف مورد توجه قرار گرفت و نظر شاعران و نویسندگان و متفکران بزرگی را اعمّ از موافق و مخالف به خود مشغول داشت و بدین ترتیب حرکتی عظیم بوجود آورد و به دنبالِ آن در زمینه‌های مختلف فلسفی و ادبی افکار جدیدی پیدا شد و مقالات و رسالاتِ کثیری نگارش یافت و بالاخره، همچنانکه «آورباخ»[۵] توجه داده است، افکار دو قرن را تغذیه کرد.[۶]



ازکسانی که وی تحتِ تأثیر آن‌ها قرارگرفته بود می‌توان از ابن میمون قرطبی (۱۲۰۴-۱۱۳۵ م.) یاد کرد که می‌گفت «فلسفه را نمی‌توان با دین سازش داد»، چون خود او می‌گوید «من آثار کابالیست‌های یهود را خواندم، و آن جز شگفتی و حیرت در من چیزی

۱. مطلبِ مربوط به خلق قرآن یا قدم آن را در میان مسلمین بیاد می‌آورد.

2. High Criticism.

۳. به‌عبارتِ دیگر «دولت می‌تواند به ما بگوید: چشم خود را ببند و مبین، و گوش خود را ببند و مشنو، و...؛ اما نمی‌تواند بگوید به فهم مسایل مکوش، زیرا فهمیدن دست حواس ظاهریِ من نیست و یک فرایند یا جریان درونی است.»

4." Provided the laws are good, it does not matter who makes them."

5. Averbach.

6. Pallock, *Spinoza,* P.348.

نیفزود، از بس که ساده و عامیانه بودند»؛ دیگری کِرِشْکاس است که می‌گفت: «مادّه به نحوی از پیشْ در ذاتِ حقّ به حیاتِ خود ادامه می‌دهد»[1]، و سرانجام از برونو که می‌گفت «خدا، چیزی جدا از عالم نتوانَد بود»[2] و پیداست که تأثیر این اخیر در آثارِ او بسیار محسوس‌تر و آشکارتر است.

می‌گویند اسپینوزا دکارتی‌مذهب است. لیکن حقیقت این است که او دکارتی به معنی اصطلاحی کلمه نیست ولی از اسلوبِ دکارتی (علمی ـ نه تردیدی) خوشش می‌آمده است. و چون هانری اولدنبرگ، از او پرسید که «در فلسفه‌های بیکن و دکارت چه نقائصی می‌بینید؟» وی اظهار داشت: «اوّل از همه، این است که آن دو از معرفت علّت اُولیٰ و منشأ همهٔ اشیاء سخت دورافتاده‌اند».

گفته‌اند: اسپینوزا به «اسکولاستیک» مدیون است، ولی حقیقت این است که از اسکولاستیک چندان اطّلاعِ عمیق ندارد، و در این راه لایب‌نیتز بسی عمیق‌تر از وی بوده است.



اسپینوزا می‌گوید: من نمی‌دانم فلسفهٔ من بهترین فلسفه‌ها هست یا نه، ولیکن خودم آن را حقّ می‌دانم و اطمینانم به درستیِ آن به همان اندازه است که شما اطمینان دارید که مجموع زوایای هر مثلث مساوی به دو قائمه است.

حکمتِ اسپینوزا یکی از بزرگ‌ترین فلسفه‌هایی است که در دنیا به ظهور رسیده و شگفت این است که وی در حقیقت مبتکر آن فلسفه نیست. بلکه می‌توان گفت از زمان باستان تا امروز، گذشته از علمایِ قشریِ دینی و بعضی از فلاسفهٔ قدیم، همهٔ حکما و دانشمندان با ذوقِ همهٔ اقوام و ملل، دانسته یا ندانسته به وجهی و تا اندازه‌یی پیرو این مذهب بوده‌اند، و آن نوعی از «وحدت وجود»[3] است.

شکّ نیست که اسپینوزا، هم از افلاطون و پیروانِ او و هم اوگوستین و معتقدانِ او، و

---

1. "Matter, in someway, pre-exists in God."

2. "God can not be something apart from the world."

۳. Pantheism ، معنی تحت‌اللفظی این کلمه به فارسی «همه خدایی» است ولی حکمای ما آن را وحدتِ وجود گفته‌اند؛ با این‌که «وحدتِ وجود» حکمای اسلامی با «همه خدایی» فلاسفهٔ غربی اندک تفاوتی دارد (← بحث «وحدتِ وجود»، در همین بخش، که پس از این می‌آید).

هم از حکمایِ اسلامی و حکمایِ یهودی که از مسلمانان اخذ حکمت کرده‌اند (مانند موسی بن میمون) و هم از دانشمندانِ اروپایی قرون وسطی و عصر جدید و هم از دکارت خصوصاً اقتباس بسیار کرده است. با این همه وحدتِ وجود، به نحوی که او بیان کرده و مُوَجَّه ساخته، چنان است که چاره نیست جز آنکه فلسفهٔ او را مستقل و بدیع بشمار آورد.

راست است که اسپینوزا اصحابِ اسکولاستیک را رها کرده و روش دکارت را برگزیده و اصول و مبانیِ او را در علم گرفته و حتّی اصطلاحات او را اختیار کرده است، اما اینکه فلسفهٔ او همان فلسفهٔ دکارت باشد که از حدّ اعتدال بیرون رفته یا جزئی تصرّف در آن بعمل آمده[1] قابل تصدیق نیست. می‌توان گفت که اسپینوزا واردِ همان شاهراهِ دکارت شده و تا روزگاری هم با او همقدم گردیده است ولیکن وقتی به جایی رسیده‌اند که یک راه به راست و یک راه به چپ می‌رفته، هر یک از ایشان یکی را اختیار کرده است. و اسپینوزا به خلافِ روشِ دکارت، تا پایانِ عمر در فلسفهٔ اُولیٰ قدم زده و در فلسفه‌اش خواه راست رفته باشد خواه کج، نتیجه‌یی که از مقدّمات گرفته ــ به‌ویژه در مابعدالطبیعه ــ سازگارتر است از نتیجه‌یی که دکارت گرفته است. از نکته‌های قابل توجه این است که: **دکارت مطالعاتِ فلسفی را برای تحصیلِ علم و وصول به یقین پیشهٔ خود ساخته است ولیکن اسپینوزا در فلسفیدنِ خود، یافتنِ راهِ سعادت به جهتِ خود و دیگران را مقصود داشته است.** و از همین روست که مهم‌ترین تصنیف او با آنکه جامع فلسفهٔ اولی می‌باشد، موسوم به علم اخلاق است و نیز به همین سبب است که اسپینوزا به خلاف دکارت همّتِ خویش را بیشتر مصروف به فلسفهٔ اولی و حکمتِ عملی نموده و به ریاضیّات و طبیعیات کمتر پرداخته است.[2] با این همه، مانندِ دکارت روشِ ریاضی را در حکمت و استدلال می‌پسندیده است.

در بحث‌هایش به‌خصوص در کتاب اخلاق، موضوعِ بحث را تعریف می‌کند، اصولِ

---

۱. بسیاری از محققان اسپینوزا را از حکمایِ «کارتزین» خوانده‌اند حتّی لایب‌نیتزِ آلمانی فلسفهٔ او را همان فلسفهٔ دکارت می‌داند که «از حد اعتدال خارج شده است.» اما همچنان که پیش از این یاد شد این سخن اندکی اغراق‌آمیز است.

۲. بویژه در قسمتی از رسالهٔ ناتمام «بهبودِ عقل» که به منزلهٔ مقدمهٔ فلسفهٔ اسپینوزا می‌باشد و نظیر نیمهٔ اول رسالهٔ گفتار دکارت است.

متعارفه و موضوعه را بنیاد قرار می‌دهد، حکمی را بیان می‌کند، برهان می‌آورد و نتیجه می‌گیرد و به «ثَبْتُ المطلوب»[1] می‌رسد و دقیقاً مانند قضیه‌های «هندسهٔ اقلیدسی» عمل می‌کند. اگر اکثر معتقدان به وحدتِ وجود، بیاناتشان شاعرانه و عارفانه است، اما اسپینوزا فلسفه‌اش کاملاً استدلالی است و هیچ امری را جُز عقل در تأسیسِ فلسفه‌اش دخالت نداده است و صریحاً وحدتِ وجودی می‌باشد. وجدان و شهودِ او مانند پاسکال و عرفا، کارِ دل نیست و فقط ناشی از عقل است. به عبارت دیگر: حکمتش «اشراق» و روشش «مشّائی» است.

در باب سلوک در جست‌وجوی حقیقت می‌گوید: من جویای خیر دائم و خوشیِ حقیقی و راستین گردیدم و دیدم خوشی و ناخوشی بسته به این است که شخص به چه چیز دل می‌بندد، اگر وابستگی به چیزهای ناپایدار باشد، چون از دستش بروند و دیگری را از آن‌ها برخوردار ببیند، بیم و اندوه و رشک و کین به او دست می‌دهد، و این همه فسادها و دشمنی‌ها و بدبختی‌ها در میان آدمیان از همین جهت است. اما آنکه مِهرش بر چیزهای پایدار باشد و نعمتی را دریابد که زایل شدنی نیست، شادی و خوشیِ او بی‌آلایش و همیشگی است. پس لذایذ حسّی که پس از ادراک آن‌ها غم و اندوه حاصل می‌شود فقط می‌توانند وسیله‌یی برای رسیدن به خیر دیگر باشند. اما آن خیر دیگر که باید مقصد باشد، هر چه جُستم دیدم همهٔ نیک و بدها به نسبت‌اند و بد مطلق نیست و «هر چیزی به جای خویش نیکو است».[2] و عقلِ انسان نظام حقیقیِ امور عالم را درنمی‌یابد و فقط حسّ می‌کند و معتقد می‌شود که در طبعِ هر انسان مرتبهٔ کمالی هست، بالاتر از آن که او خود دارد و رسیدن به آن مرتبهٔ کمال مانعی ندارد.

پس معتقد شدم که: خیر حقیقی چیزی است که وسیلهٔ رسیدن به آن کمال است. باید خود را به آن کمال برسانم تا بتوانم مردم دیگر را هم در این امر با خود شریک سازم و این شرکت مانع سعادت من نیست، بلکه مُمدٌّ آن است. پس باید آن طبیعتِ کامل را شناخت و البته شناختن کُلّ عالَم (طبیعت) نیز لازم است و فلسفهٔ اخلاقی و علم تربیت و علم طبّ و علوم فنّی هم برای زندگانیِ اجتماعی مفید است و ما را در راهِ رسیدن به

---

۱. ثابت کردن مطلب مورد نظر.

۲. جهان چون چشم و خال و زلف و ابروست   که هر چیزی به جایِ خویش نیکوست

(شبستری، گلشنِ راز، ۲۷)

کمال مطلوب یاری می‌کند. مقدّمهٔ حصول به این مقصود آن است که قوهٔ فهم و تعقُّل خود را پاک کنیم و بهبود بخشیم؛ و تا وقتی راه مقصود را نیافته‌ایم به دستورهایی برای زندگانی نیازمندیم و راهِ تمیز حقّ و باطل این است که حقیقتِ روشن و متمایزی را معلوم کنیم که بسیط و کامل باشد، به عبارت دیگر همهٔ حقایق را در آن حقیقتِ روشن ببینیم و او را در همهٔ حقایق بجوییم و بیابیم؛ یعنی علم به ذاتِ واجب‌الوجود پیدا کنیم. ازاین‌رو است که خودِ اسپینوزا گفته است: «حکماءِ پیشین فلسفهٔ خویش را از عالمِ حقیقت آغاز می‌کردند؛ و دکارت نفسِ خود را مبدأ علم گرفت؛ اما من خدا را مبدأ فلسفه یافتم. به عبارت دیگر پیشینیان می‌گفتند: خودشناسی وسیلهٔ خداشناسی است؛ اسپینوزا خداشناسی را طریق خودشناسی دانست. بیان خود او این است که «برخی با بررسیِ طبیعت خدا را جُسته‌اند، و برخی با بررسیِ خود؛ من خدا را به خدا شناخته‌ام.[1] و نظر به اینکه او خدا را در همه چیز و همه چیز را در خدا می‌دید، نوwالیس[2] شاعر کاتولیک آلمانی او را «مستِ خداوند» می‌دانست. با این همه، بسیار عجیب است که معاصرانش و نیز علمای قشری او را منکر ذاتِ باری گفتند و ملعونش خواندند. خودِ او در ارزیابی فلسفهٔ خود می‌گوید «من احتمال نمی‌دهم که بهترین فلسفه را یافته‌ام، تنها می‌دانم که فلسفهٔ درست را فهمیده‌ام» (خطاب به A.Burgh).

اسپینوزا برای اینکه اساسی جهتِ نظریهٔ اخلاقیِ خود بیابد به ساختمان عالم برمی‌گردد و در این راه دوبُن‌انگاری یا مذهبِ ثَنَوِی[3] دکارت را رد می‌کند و به همان نتیجه می‌رسد که بُروُنو رسیده بود، و آن اینکه: جوهرِ موردِ بحثِ دکارت، نامحدود است، و جز یکی نمی‌تواند باشد. این جوهر نیز خدا یا طبیعت است که صفاتی دارد، مهم‌ترین آن‌ها برای ما امتداد[4] و تفکر[5] است. هر یک از این صفات عمومی آن جوهر غایی که گفتیم نه ماده است و نه ذهن، ولی اگر به صورت ممتدّ در فضا دیده شود ماده، و اگر به صورتِ فکر ظاهر شود ذهن نامیده می‌شود. سازگاری و توافق میان اختلافات

---

۱. با «برهانِ صدیقان» بسیار شباهت دارد، که ملّاصدرا از آیهٔ «اَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ شَهیدٌ» (فُصِّلَتْ، ۴۱/آیهٔ ۵۳) بیرون کشیده (اسفار، ۳/۳-۴ چاپ قدیم). و در ادعیه می‌خوانیم که «سبحانَ مَنْ لَیْسَ فی‌الوُجُودِ اِلّا هُوَ». ــ طبیعی است که اسپینوزا با بیان مطلب فوق از اسکولاستیک‌ها و دکارت هر دو جدا شده.

2. Nowallis.
3. Dualist.
4. Extention.
5. Thinking (= thought)

مذهب مادی و مذهب معنوی را هم باید از فرقِ میانِ نظریّات مربوط به جهان بیرون و درون جست. به‌معنای دقیق کلمه، واقعیّت غایی درست همان «جوهر» است.

اسپینوزا می‌گفت که انسان در نظام عالم چنان مجذوب می‌گردد که درمی‌یابد آزادیِ واقعیِ او عقلانی است؛ آزادیِ اینکه بیندیشد و بفهمد. عقلْ فصلِ ممیّز یا نشانِ جداکنندهٔ انسان از حیوان است؛ خیرِ اعلیٰ در زندگانی، رسیدن به اخلاق است، اخلاقی که مطابق آن انسان بتواند هر چه بیشتر خردمندانه زندگانی بکند، و تا سر حدّ امکان خود را رشد و کمال ببخشد.



هیجان[1] عامل برهم‌زنندهٔ زندگانی است، و آنچه هیجاناتِ ما بیشتر از هر چیز دیگر بدان نیاز دارند **ضبطِ عقلانی**[2] است. این هیجان‌ها انسان‌ها را وادار می‌کند که بر اساسِ انگیزه‌های گذرا و بی‌ثَبات زندگانی کنند و نتوانند چیزها و کارها را در نظامِ ابدیّت و به صورت جاویدان ببینند. شرّ یا بدی تنها در اَذهانِ محدود وجود دارد، و در نَفْسِ امر وجود ندارد، و اگر آن را چون جُزیی از کُلّ در نظر بگیریم از میان می‌رود.[3] مغلوبیّت انسان به وسیلهٔ شهوات و هیجان‌ها، تنها «نشانهٔ اسارت انسان»[4] است؛ در حالی‌که تمشیت و ادارهٔ معقول آن‌ها، مایهٔ حُریّت و آزادیِ انسان است. انجام دادن این کار و

---

1. Emotion (= عاطفه)　　2. "Rational Control".

۳. «الوُجودُ خَیرٌ کُلُّهُ».
- «لَیسَ فی‌الامکانِ اَبدَعُ مِمّا کانَ».
- آنکه آرَد جهان به «کُن فَیکونْ» / چون کند بَد به خَلقِ عالَم چون؟
آن زمان کایزد آفرید آفاق / هیچ بد نافرید بر اِطلاق
خیر و شرّ نیست در جهان سخن / لَقَبِ خیر و شرّ به توست و به من
مرگ این را هلاک و آن را برگ / زهر آن را غذا و این را مرگ
ز آینه روی را هنر باشد / گرچه پُشتَش پُر از گهر باشد
(حدیقه، ۸۷، سنایی).
- خواهی امّید گیر و خواهی بیم / هیچ بر هرزه نافرید حکیم
در جهان آنچه رفت و آن‌چه آید / وآن‌چه هست آن‌چنان همی‌باید
(همان‌جا، ۸۳، مدرس).

4. "Human bondage"

رسیدن بدین مقام بسیار دشوار است، ولی همین‌طور که آخرین جملهٔ کتاب اخلاق به ما می‌گوید: «**هر چیز عظیم و باشکوه به اندازه‌یی که نادر است دشوار نیز هست.**»[1]

اسپینوزا در باب خداشناسی چون بنا را بر آن گذاشت که حقیقتِ روشنِ متمایزی به‌دست آوَرَد و ذاتِ باری را روشن‌ترین حقایق دانست، این تحقیق را سرآغاز فلسفهٔ خود ساخته است. وی این را مبرهن می‌دانسته که آخرین علّت در جهان باید قائم به خود باشد و نیز نتیجه گرفته که خداوند جوهرِ جهان و جنبهٔ جاویدی آن است و منبع و مجمع و منشأ موجودات می‌باشد. پس خدا موجودی است یگانه، واجب، قائم به ذات، لایتغیّر جاوید، نامحدود مطلق و دارای صفات بی‌شمار.

در مسألهٔ خودشناسی می‌گوید که جوهر یکی بیش نیست امّا صفاتش بی‌شمار است و جز این نمی‌تواند باشد زیرا محدود نمی‌شود و ثابت شده که جوهر به آن معنی که ما لحاظ کردیم وجودش واجب و نامحدود است. از صفاتِ بی‌شمارِ جوهر فقط دو تا را دریافته‌ایم که یکی بُعد است که مبدأ جسمانیّت می‌باشد و دیگری علم است که مبدأ روحانیّت است. جسم و روح همهٔ موجودات عالَم با هم متلازمند و با هم یک وجود را تشکیل می‌دهند.

هر چه قوّهٔ فعل و انفعالِ جسم بیشتر و متنوع‌تر باشد، قوهٔ ادراکش بیشتر است و در انسان این قوّه از موجودات دیگر افزون‌تر است و در افراد انسان هم این شدّت و ضعف پدیدار است.

اسپینوزا بالاترین مرتبهٔ معرفت را علم حضوری یعنی وِجْدانی و شهود می‌داند. علم به ذاتِ واجب‌الوجود به این قسم از معرفت دست می‌دهد که هر چه را ادراک می‌کند در او درک می‌کند و در هر چیز او را می‌یابد، و وصولِ به این مرتبه، به ورزیدنِ قوّهٔ تعقّل و تفکُّر است که هر چه بیشتر شود ملکهٔ کشف و شهود هم راسخ‌تر می‌گردد و در هر چه تأمّل کند آن‌را واجب می‌یابد و جاوید بودنش را ضروری می‌بیند و مظهرِ ذاتِ حقّ مشاهده می‌کند و چون شخص به این معنی متوجّه شود و همواره متذکّر ذاتِ خدا باشد، شادیِ او دائمی است و تعلّق خاطرش به اوست و عاشقِ حقّ می‌شود، یعنی خدا را دوست می‌دارد و درمی‌یابد که از خدا دور نیست بلکه در خداست یا خدا در اوست و او یکی از تجلیّاتِ ذات است. عشق به ذات حقّ عقلانی است نه نفسانی که بُخل و رشک

---

1. "All Things excellent are as difficult as they are rare".

در آن راه می‌یابد، بلکه چون همه را مظهرِ حقّ می‌داند، همه را دوست می‌دارد و عشق به ذات حقّ نتیجهٔ عشقی است که ذاتِ حقّ به خود دارد و از همین رو است که می‌گوییم خداوند مردم را دوست دارد. درواقع عشق حق به حق، عشق حق به خلق و عشق خلق به حق همه یک عشق است. هر چه معرفتِ انسان به نفس خود و عوارض و حالات آن بیشتر باشد و به علم نزدیکتر، عشقش به ذاتِ حقّ بیشتر می‌شود و می‌بیند که هر علمی متضمّن اثبات وجود واجب و هر خواهشی متضمّن عشق او است. حتّی هواهای نفسانی هم متضمّن عشق حقّ است جز اینکه از راه راست منحرف شده و بُت را به جایِ خدا گرفته و می‌پرستد،[1] از آن رو که نفسانیّت ناشی از علمِ ناتمام است. نجات و سعادت و آزادی انسان و شرف او همان عشق به ذات حقّ است. این عشق جاوید و باقی است به خلافِ هواهای نفسانی که بسته به تن است و با فنای او فانی می‌شود.

اشتغالی که به راستی شایستهٔ انسان است حکمت است و زندگانیِ سعادتمندانه، زندگانیِ حکیمانه است. برای این مقصود لازم نیست که تن را خوار بشمارند بلکه تندرستی و قوّت بدن به این مقصود یاری می‌کند. ولی باید به تفکّر، زندگانی عقلانی و الهی را وسعت داد. چون چنین شد، نفسانیّات به خودیِ خود مغلوب می‌گردد و سعادت دست می‌دهد. عوام آزادی را در بی‌قیدی و پیروی هوای نفس می‌دانند و اگر رعایت فضایل می‌نمایند به سبب بیم و امید دنیوی یا اُخروی است و نمی‌دانند که فضیلت خود سعادت است، خواه زندگانیِ اُخروی باشد یا نباشد. و پیروی هوای نفس اسیری است و راه نجات این است که بندگی را پستی بدانیم و رو به حقیقت نماییم که البته رسیدن به این مقام آسان نیست.

کامل‌ترین شکل دین، عبارت از تفکُّرِ عقلانی در ذات باری تعالی است، یا فهم طبیعت؛ پرستش نباید بر اساس نفسانیّات و هیجانات باشد، بلکه باید از راه عقل باشد. چون انسان آفریده‌یی عاقل است، عشق مناسب او نیز باید عقلانی باشد ــ خدا را خردمندانه عشق بورز.[2] این‌چنین دینی البته ــ برای عوامّ ــ به مفهوم بی‌اعتقادی[3] است؛ و از این‌روی، اسپینوزا مطرود یهودیان شد و ملعونِ مسیحیان. با وجود این ــ چنانکه گفته

---

۱. «اَفَرَأَیْتَ مَن اتَّخَذَ اِلٰهَهُ هَوَاهُ» (جاثیه، ۴۵/ آیهٔ ۲۳).

2. "amor dei intellectualis"= [Love God rationally]. 3. Unorthodoxness.

شد ـ وی تورات و انجیل را بسیار خوب خوانده بود. یک قرن پس از مرگش، اندیشه‌هایش خوش درخشید و در فلسفه تأثیر بسزایی کرد.

□ □ □

ـ فیلسوفان الهی یا مابعدالطبیعیان عقل‌گرای کوشیده‌اند یا «متمایل بوده‌اند» که در تبیین‌هایِ خود کثرت Multiplicity را به وحدت برگردانند، اما اینکه می‌گوییم «متمایل بوده‌اند» برای این است که همهٔ این مابعدالطبیعیان متفکر عملاً یک علّت غایی فرض نکرده‌اند. مثلاً افلاطون که در «دیالکتیک» او این تبدیل کثرت به وحدت همواره حاضراست، با این همه در مباحث او دلیل کافی بر اینکه وی خیر مطلق را با خدا مساوِق بداند وجود ندارد. در حالی‌که در فلسفهٔ اسپینوزا جوهر نامتناهیِ واحد از نظر عِلّی خدا یا طبیعت (Deus sive natura) خوانده شده است. او می‌گوید:

«هر چه هست، در خدا هست، و هیچ چیز نمی‌تواند بدونِ خدا وجود داشته باشد یا مفهوم واقع شود.» این قضیّه درواقع می‌تواند توسُّط فیلسوفان خداپرست مورد قبول قرارگیرد اگر صرفاً بدین معنی در نظرگرفته شودکه هر موجود متناهی اساساً وابسته به خدا است و خدا در همهٔ موجودات متناهی حضور دارد، و بقایِ آن‌ها را تضمین می‌کند. اما آنچه مقصود اسپینوزا بود این بود که موجودات متناهی تعیُّنات یا حالات (Modifications) خدا هستند که جوهر بسیط (Unique Substance) است. خدا صفاتِ نامتناهی دارد،که هر یک از آن‌ها نیز نامتناهی است؛ و از آن‌ها دو تا بر ما شناخته است، یعنی فکر و بُعد: اذهان محدود حالات خدا هستند در زیر صفت فکر، و اجسام محدود حالات خدا هستند در زیر صفت بعد. طبیعت از لحاظِ هستی جدا از خدا نیست؛ و دلیل اینکه چرا طبیعت نمی‌تواند از لحاظ هستی از خدا جُدا باشد این است که خدا نامتناهی است. او باید همهٔ واقعیّت را در خود جای بدهد.

ـ خدا: هست، نامتناهی هست، لایتجزاست، یگانه است، نامتعین و نامتصور است.

نیکی و بدی در هر چیز تا آن حدّی است که روح ما را به جنبش می‌آورد؛ آنچه زندگانی به نحوِ عادی عرضه می‌کند تهی و بی‌ارزش است.

□ □ □

ـ «دانش، یک خیر تعاوُنی است نه یک خیر رقابتی».[1] حقّانیّتِ این عقیده و صحّت این فرضیّه در ناکازاکی و هیروشیما مسلّم شد.

ـ رسالهٔ کلامی ـ سیاسی (۱۶۷۰) شامل نخستین تفسیر تاریخی انجیل است. وی در این رساله از آزادی فکر و اظهارنظر نیز دفاع می‌کند.[2] در این رساله بیان می‌شود که بسیاری از وقایع تورات از لحاظ تاریخی متأخرتر از آن هستند که در سنّت‌های یهودی ـ مسیحی بیان شده‌اند.

ـ از آغاز سدهٔ نوزدهم اسپینوزا به عنوان یک چهرهٔ بزرگواری در تاریخ فلسفه مورد احترام قرارگرفت، چه او تفکرِ فلسفی را با زندگانیِ فیلسوفانه حیات بخشید.[3]

ـ ابن عزرا، ابن میمون، کرسکاس و دیگران؛ حسدای بن شَبْرُوْث، ابن جبریل و علمای طبیعی، علم را با شناختِ طبیعت آغاز کردند، بسیاری از فیلسوفان اشراقی، خودشناسی را کلید خداشناسی می‌پنداشتند، ولی اسپینوزا خداشناسی را مقدمهٔ خودشناسی می‌دانست، به‌طوری‌که متوغّلان در فلسفه «او را مست خداوند می‌خواندند».

ـ سه اشکال در مابعدالطبیعهٔ دکارتی وجود دارد:

۱. تعالیِ خدا درست و کامل بررسی نشده است.

۲. ثنویّتِ اساسی روح و جسم همچنان لاینحلّ مانده است.

۳. نسبت دادن ارادهٔ آزاد هم به خدا و هم به انسان که متضاد می‌نماید.

در نظر اسپینوزا، این عقاید جهان را غیر قابلِ فهم ساخته است.

ـ لایب نیتز می‌گفت: استدلال اسپینوزا همچنان هم ریاضی پیش نرفته است چه مباحثِ عمدهٔ کتابِ او جوهر، صفات، و احوال هستند، و این هر سه مُتنازَعٌ فیه هستند.

ـ اندیشهٔ سیاسی‌اش برگرفته از هابز است که کلیسا باید یکسره مطیع دولت باشد و

---

1. "Knowledge being a co-operative rather than a competitive good."[The turth of this deep insight was examined in Hyroshima and Nakazaki].

2. "Spinoza's *Theologico - Political Treatise* (1670) contains the first modern historical interpretation of the Bible. It also defends freedom of thought and expression".

3. "Since the beginning of the 19th century Spinoza has been widely honoured as a towering figure in the history of Philosophy who vitalized philosophical thought in a philosophical life.

با هر گونه عِصیانی، ولو برضدّ حکومت بد و جائر هم باشد ـ مخالف است، و در این‌باره زمانی را که مردم انگلیس در آن روزگار بر اثر فشاری در برابر قدرت دولت متحمّل شدند مثال می‌آورد. همین‌طور با هابز مخالف است و دموکراسی را «طبیعی‌ترین شکل حکومت» می‌شمارد، و با او مخالفت می‌ورزد در اینکه رَعایا باید همهٔ حقوق خود را فدای حاکم کنند، و به‌ویژه از «آزادی عقیده» بسیار دفاع می‌کند. با این‌همه، چنانکه یاد کردیم ظاهرپرست نبود، و اعتقاد داشت «اگر قوانین خوب باشند، مهم نیست چه کسی آن‌ها را وضع می‌کند!»

ـ یک جوهر وجود دارد (پارمنیدس). دکارت سه جوهر را پذیرفته بود: خدا، ذهن (روح)، و مادّه. ولی خدا از آن دو اساسی‌تر است، چون هر دو را او آفریده و اگر بخواهد معدوم سازد. بجز همه توانی خدا، آن دو نیز اصالتی دارند، چه ذهن فکر می‌کند و مادّه «اتّساع» (طول و عرض و ارتفاع) را نمایان می‌سازند. اما برای اسپینوزا این مطالب مطرح نیست، چه برای اسپینوزا اندیشه و بُعد هر دو صفاتِ خدا هستند. او صفاتِ بی‌پایانِ دیگری هم دارد، چه او باید از همهٔ جهات بی‌نهایت باشد.[1]

ـ اسپینوزا، در مابعدالطبیعه [حکمت نظری] دکارتی مذهب است؛ و در حکمت عملی [اخلاق و سیاست] هابزی‌مذهب است. اما بر آن هر دو خُرده می‌گیرد یا به تعبیر خود «نَظَریاتِ آن دو را تکمیل می‌کند».

ـ معرفتْ چهار مرحله دارد:

۱. افواهی = علم هر کس به تاریخ تولّد خود.

۲. تجربی = مانند اینکه نفت می‌سوزد.

۳. علمی = رابطهٔ علّت و معلول.

۴. شهودی = که خطا در آن راه ندارد.

□ □ □

مباحثِ عمدهٔ فلسفهٔ اسپینوزا عبارت است از:

۱. خدا یا جوهر.[2]

---

۱. برتراندراسل، تاریخ فلسفهٔ مغرب، ۵۵۴، لندن، چاپ دهم.

2. God or Substance.

۲. صفات.[۱]
۳. احوال.[۲]
۴. علیّت و جبرِ علمی.[۳]
۵. بکار بستن طرح مابعدالطبیعی در آدمیان.[۴]
۶. فرضیّهٔ معرفت.[۵]
۷. روانشناسی اراده و هیجانات و عواطف.[۶]
۸. فلسفهٔ اخلاق.[۷]
۹. فلسفهٔ سیاسی.
۱۰. انتقاد توراتی.[۸]
۱۱. تأثیر فلسفهٔ اسپینوزا.[۹]



به‌نظر اسپینوزا، همه چیز با نوعی ضرورتِ مطلق منطقی اداره می‌شود. چیزی از آنچه در ساحتِ ذهنی ارادهٔ آزاد[۱۰] (= اختیار) و در ساحتِ طبیعی تصادف (= اتفّاق)[۱۱] خوانده می‌شود وجود ندارد.

ـ علم‌النفس هیجانات:

او مانند رواقیان[۱۲] همهٔ هیجانات[۱۳] را ردّ نمی‌کند، او تنها شهوات[۱۴] یا هیجانات حسّی را ردّ می‌کند، عشق عاقلانه نسبت به خدا نوعی وحدتِ فکر و هیجان است.

ـ کتاب اخلاق اسپینوزا سه موضوع متفاوت را بررسی می‌کند: با متافیزیک آغاز می‌شود؛ پس از آن پیش می‌رود و از روانشناسی هیجان‌ها و اراده بحث می‌کند؛ و سرانجام به اخلاق می‌رسد که به مابعدالطبیعه و علم‌النّفس مبتنی است.

ـ مابعدالطبیعهٔ او تعدیلی از بیانِ دکارت است؛ روانشناسیِ او یادآور هابز است، ولی

---

1. The Attributes.
2. Modes.
3. Cousality & Determinism.
4. Application of the Metaphysical Scheme to Human Being.
5. Theory of Knowledge.
6. Psychology of the Will and the Emotions.
7. Moral Philosophy
8. Biblical Criticism.
9. The Influence of Spinozism.
10. Free will.
11. Chance.
12. Stoics.
13. Emotions.
14. Passions.

اخلاق او اصیل[1] است، و معتبرترین بخشِ آن کتاب است.

ـ از اصول مهم اخلاق: این است که یکسره خودخواهانه است:

۱. انسانْ مقیَّد است، یعنی قوّت عواطِف است که همه کاره است.[2]

۲. مسأله این است که قدرت فهم اساسی است، یا آزادی‌خواهی انسان.[3]

ـ اراده وجود ندارد، و لفظی بی‌معنی است، آنچه حقیقت دارد اراده‌های جزیی است، و علتی خارجی دارد، و اگر نمی‌بود قصد نامیده نمی‌شد، ولی این قصد خود معلول علّتی دیگر است و این سلسله امتداد می‌یابد، تا به ذات واجب برسد.

ـ فرق فعل و انفعال. اگر انسان وظیفهٔ خود را نیکی کردن بداند به مقتضای طبع عمل کرده، و فعلْ نامیده می‌شود؛ اما اگر احسان برای خاطر خرسندی باشد انفعال خوانده می‌شود، و تابع امور خارجی است.

ـ مایهٔ شادی و خوشی هر آن چیزی است که به کمال نزدیک کند، و آنچه مایهٔ دور شدن از کمال باشد اندوه خوانده می‌شود.

ـ مردم در حال بندگی و اسیری زندگانی می‌کنند، و کمتر کسی است که بتوان او را آزاد گفت.

ـ بقای نفس - روح صورت شخص است، و صورِ موجودات همه در علم خدا هستند، و علمِ خدا جاودانی است، پس نفوس در علمِ خدا جاویدند.

ـ شرّ یا بدی فقط در ذهن‌های محدود و خودبین وجود دارد و حقیقتی در نفسِ امر ندارد.

ـ انسان باید بکوشد تا خود را با نقشه و طرح نامتناهی منطبق کند، یعنی هواهای نفسانی خود را طرد کرده به نظمِ کلّی بگرود.

ـ موضوع فلسفه عبارت از این است که انسان «وحدت وجود را در تعدُّدِ مظاهر آن بپذیرد.»

ـ ماهرترین مدافعان یک دین، بزرگ‌ترین دشمنانِ آن هستند، زیرا مهارت و موشکافی آن‌ها هر لحظه ذهن را برمی‌انگیزد و ایجاد شک و شبهه می‌کند.

---

1. Original
2. of human Bandage, or the strength of the emotions.
3. Of the power of understanding , or of human freedom.



ـ آناتول فرانس: «اگر ناپلئون مانند اسپینوزا عقل و هوش داشت همچون او در زیر یک شیروانی بسر می‌برد وچهار کتاب تألیف می‌کرد.»

ـ آلبرت بورخ به او نوشت «شما ادّعا می‌کنید که سرانجام فلسفهٔ حقیقی را پیدا کرده‌اید. ازکجا می‌توانید ادعاکنید که فلسفهٔ شما بهترین فلسفه‌هایی است که تاکنون در دنیا بوده و هست و خواهد بود»

و او در پاسخ نوشت: «شما ادّعا می‌کنید که بهترین مذهب را پیدا کرده‌اید و بهترین معلّمان شما را به آن هدایت کرده‌اند، ازکجا می‌توانید ادّعاکنید که این‌ها بهترین معلّمان مذهبی هستند که تاکنون بوده‌اند و هستند و خواهند بود؟ آیا همهٔ مذاهبی راکه تاکنون در هند یا در تمام عالم تعلیم داده‌اند آزموده‌ای؟ فرض کنیم که همه را آزموده‌ای، چگونه می‌توانی ادّعاکنی که بهترین آن‌ها را برگزیده‌ای!؟»



اسپینوزا در رسالهٔ کلامی ـ سیاسی (۱۶۷۰) یک عقل‌گرایی دینی را بسط می‌دهد. در رسالهٔ اخلاق (۱۶۷۷مـ.) که دقیقاً به شکل ریاضی نوشته شده، فرضیّهٔ رهایی انسان را به عنوان معرفتِ خدا بیان می‌کند، و نیز روح انسانی را تحلیل می‌کند. نظام فلسفی او یک مذهب وحدتِ وجودی (= همه‌خدایی) است که بنابر آن خدا جوهری است که از صفات بی‌شماری تشکیل یافته که از آن همه ما تنها دو تا را می‌شناسیم: فکر و بُعد... عالَم عبارت از خلاصهٔ احوال (= حالات) این دو صفت است. انسان نیز مجموعه‌یی از حالات فکر و بُعد است. فرق میان خدا و جهانِ مخلوق را می‌توان به نظرگاه (هرکس) بازگردانید.[۱]



در حالی‌که اکثر معاصران و اخلاف اسپینوزا به اتفاق کلمه، دید فلسفی، شیوهٔ زندگی و بی‌غرضی وی را ستوده و در وارستگی و آزادگی‌اش داد سخن داده‌اند، در خصوص مذهب و مشرب فلسفی و طرز تفکّر وی، آراء و اقوال کثیر و متضادی اظهار داشته‌اند و هر واژه و اصطلاح که در فرهنگ‌ها و دایرةالمعارف‌های ادبی و فلسفی یافته‌اند بر نظام

---

۱. فرهنگ فلسفی، ۵۹، متن انگلیسی.

فلسفیش اطلاق کرده‌اند که بس شگفت‌آور و در عین حال حاکی از عمق اندیشه و کثرت ابعاد فلسفهٔ او است. مثلاً عده‌یی او را یهودی مؤمن و عدّه‌یی دیگر ضدّ دین یهود و شریعت موسیٰ (ع) دانسته‌اند. عدّه‌یی او را ضدّ مسیحی شناسانده‌اند و گروهی دیگر مسیحیِ راستین‌اش قلمداد کرده، او را با عبارت «اسپینوزای مقدس» ستوده‌اند. هیوم او را ملحدِ همه جا شناخته و شوپنهاور او را «ماتریالیستِ ناآگاه» خوانده و برخی از ماتریالیست‌های مارکسیست او را «مارکس بدون ریش» نامیده‌اند. عده‌یی او را کشندهٔ روح و تباه‌کنندهٔ اخلاق پنداشته‌اند. ولتر او را مثال اعلای فضیلت معرفی کرده، ولی نیش هم زده و گفته است که «اسپینوزا نه تنها ملحد بود، بلکه الحاد را تعلیم می‌داد»! بعضی او را منکر خدا دانسته‌اند اما هگل او را منکر جهان شناخته است. و بالاخره با اینکه در مسایل اساسیِ فلسفه مخالف دکارت است او را از زمرهٔ دکارتیان گفته‌اند. برخی او را از اولیاء پنداشته‌اند. و بعضی هم کتاب اخلاقش را حکایتی از عشق شدید عارفانه انگاشته‌اند.

با وجود این اظهارنظرهای متفاوت و متناقض آنچه می‌توان پذیرفت این است که او هیچیک از این‌ها که گفته‌اند نبوده بلکه اندیشمندی عمیق و خردمندی بزرگ و خلاصه فیلسوفی عقل‌گرای محض بوده است؛ خردگرایِ عصرش و دربند عقلش بوده است.

آنچه را که عقلش درست تشخیص داده پذیرفته ولو برخلاف دین موسی(ع) و عیسی (ع) باشد و آنچه را که نادرست و مردود دانسته، ردکرده ولو قائل به آن ارسطو یا دکارت باشد و لذا خدایش با خدای دیگران، دینش با دین دیگران، اخلاقش با اخلاق دیگران و خلاصه فلسفه‌اش با فلسفهٔ دیگران، فرق‌ها دارد.



ـ نگرش سیاسیِ اسپینوزا شباهت زیادی به برخورد هابز دارد زیرا که اسپینوزا آثار (شهروندان De cive و لویاتان Leviathan) وی را به فرضیهٔ سیاسی مطالعه کرده بود. این دو معتقد بودند که هر انسان طبیعةً مجبور است به دنبال نفع شخصی خود باشد و هر دو می‌کوشیدند نشان دهند که تشکیل مجتمع سیاسی با تمام محدودیت‌هایی که بر آزادی بشری دارد برحَسَب نفع شخصی معقول یا روشنفکرانه قابل توجیه است. انسان طوری ساخته شده که برای اجتناب از نتایج وخیمِ هرج و مرج و بی‌نظمی مجبور است در یک حیات سازمان یافته با انسان‌های دیگر بپیوندد، حتی اگر این کار به منزلهٔ

محدودیت‌هایی برحق طبیعی وی در انجام کارهایی باشد که مایل به انجام آن هاست.

اسپینوزا مانند هابز از «قانون طبیعی» و «حق طبیعی» سخن می‌گوید. اما برای درک کاربرد این اصطلاحات از سوی اسپینوزا، باید عقیدهٔ مدرسی قانون طبیعی و حقوق طبیعی را از سابقهٔ مربوط به خداشناسی آن جدا کرد. زمانی‌که اسپینوزا از «قانون طبیعی» سخن می‌گوید در مورد یک قانون اخلاقی که به سرشت بشر پاسخ می‌دهد نمی‌اندیشد، بلکه به آن قانون اخلاقی فکر می‌کند که بشر را از نظر اخلاقی به عنوان یک انسان آزاد ملزم می‌سازد طبق روش خاصی عمل کند: «وی در مورد طریقه‌یی از کارکرد می‌اندیشد که هر چیز محدود از جمله انسان، طبیعةً به‌دنبال کردن آن مجبور است». «منظور من از حق و حکم طبیعت صرفاً آن قوانین طبیعی است که از طریق آن فکر می‌کنیم هر فردی به‌طور طبیعی مقید شده است تا طبق یک روش مقرّر، زندگی و رفتار کند. به‌طور مثال، به‌طور طبیعی چنین مقرر شده است که ماهی بزرگ‌تر با حق طبیعی ماهی کوچک‌تر را می‌بلعد.» برای درک نَظَر اسپینوزا باید به‌خاطر داشته باشیم که گفتن این مطلب که ماهی بزرگ «حق» بلعیدن ماهی کوچک را دارد به‌طور ساده گفتن این مطلب است که ماهی بزرگ می‌تواند ماهی را ببلعد و نیز برای این است که آن‌ها این‌گونه آفریده شده‌اند که این کار را در مواردی که موقعیت مناسب باشد انجام دهند. «چون مسلم است که طبیعت را اگر به صورت مجرد لحاظ کنیم، حق مطلق برای انجام هر چیزی که بخواهد دارد، به عبارت دیگر حق طبیعت، با قدرت آن همزمان است و با هم تحقّق می‌یابد.» بنابراین حقوق هر فردی صرفاً با حدودِ قدرت وی محدود شده است و حدود قدرت وی از طریق طبیعت وی معین شده است. لذا «همان‌طور که انسان عاقل حق مطلق برای زیستن طبق قوانین عقل دارد، همین‌طور یک انسان نادان و سبکسر همانندگربه‌یی حق مطلق دارد که بر طبق قوانین میل و آرزو زندگانی کند. یک مرد نادان و سبکسر دیگر مجبور نیست که بر طبق الزامات عقلِ منوّر زندگانی بکند و همچنانکه یک گربه مجبور است با قوانین طبیعت (یا سرشت) شیری زندگانی بکند». هیچ‌کس نمی‌تواند به‌طور قابل توجیهی اسپینوزا را متهم کند که موضع «واقع‌گرایانهٔ» خود را کاملاً آشکار نکرده است. یک فرد خاصّی چه از طریق عقلی روشنگر هدایت بشود و چه از طریق تمایلات، حق مطلق جست‌وجو کردن و به‌دست آوردن آنچه را که فکر می‌کند برایش مفید است، چه از طریقِ اعمال زور، حیله‌گری، درخواست یا هر وسیلهٔ دیگر،

دارد. علت این امر آن است که طبیعت با قوانین خرد بشری که هدف از آن حفظ بشر است محدود نشده است. «اهداف طبیعت، مادامی که فرد می‌تواند از اهداف طبیعت سخن بگوید، اشاره به نظم ازلی طبیعت دارد که در آن انسان چیزی نیست مگر یک ذره.» اگر چیزی در طبیعت به‌نظر ما شرّ یا پوچ می‌رسد تنها به این دلیل است که ما از نظام طبیعت و وابسته بودن اعضای این نظام به یکدیگر آگاه نیستیم و می‌خواهیم همه چیز طبق دستور یا الزاماتِ خرد و میل و علاقهٔ بشری تنظیم گردد: «اگر ما یک بار از شیوه‌های اعتقاد به جسمانیّت خدا و مرکز بودن انسان با توجه به طبیعت برتر برویم و بر آن فائق آییم، خواهیم فهمید که حق طبیعی تنها از طریق میل و قدرت محدود شده و نیز میل و قدرت از طریق طبیعت فرد خاصّی مقید و محدود شده‌اند».

همین اصل در رسالهٔ سیاسی تکرار شده است. اسپینوزا در این مقاله فرضیّهٔ خود را مجدداً مورد تأیید قرار داده است که: «اگر ما قدرت جهانی یا حق طبیعی را بررسی کنیم، نمی‌توانیم میان تمایلاتی که از طریق خرد و تمایلاتی که به عللی دیگر پدید آمده‌اند تمایز قایل شویم. حق طبیعی، طبیعت کلّی و در نتیجه حق طبیعی هر چیز خاص، به اندازهٔ قدرتش توسعه می‌یابد و در نتیجه آنچه که بشر طبق قوانین طبیعت خود انجام می‌دهد، از طریق عالی‌ترین حق طبیعی است و وی به اندازهٔ قدرت خود بر طبیعت حق دارد.» انسان‌ها بیشتر از طریق میل [و شهوت] هدایت می‌شوند تا عقل. از اینجاست که می‌توانیم بگوییم که قدرت و حق طبیعی بیشتر از طریق میل محدود می‌شود تا از طریق عقل. طبیعت تنها چیزهایی را که ما نمی‌خواهیم و قدرت کسب یا انجامش را نداریم «منع» می‌کند. از آنجاکه هر انسانی انگیزهٔ طبیعی برای خود ـ پایی و صیانت ذات را دارد «بنابراین طبیعةً ملزم به استفاده از هر وسیله‌یی است که فکر می‌کند به حفظ و بقای او کمک خواهد کرد و وی حقّ دارد با هر کسی که از تحقّق یا نیل این انگیزهٔ طبیعی جلوگیری می‌کند به عنوان دشمن رفتار کند. درواقع از آنجاکه انسان‌ها در معرض امیال یا احساساتی چون خشم، حسد و نفرت‌اند، پس انسان‌ها طبیعةً با هم دشمن‌اند.»

بیان اسپینوزا در کتاب اخلاق مبنی بر اینکه حقّ و ناحقّ، گناه و شایستگی «تنها تصورات خارجی یا عارضی» هستند در فصل اخیر کتاب نقل شده است، ولی اکنون آن‌ها را می‌توان در جایگاه مناسب خود یاد کرد. در حالت طبیعی، به‌دست آوردن آنچه که فکر می‌کنم برای حفظ و رفاه من مفید است، برای من «عادلانه» است: «عدالت»

صرفاً از طریق میل و قدرت سنجیده می‌شود. با این‌همه، در مجتمع سازمان یافته، برخی حقوق مالکیت و برخی قواعد خاص برای انتقال دارایی پدید آمده و با توافق عامّ به اصطلاحاتی نظیر «عادلانه»، «ناعادلانه» و «حق» و «ناحقّ» معنای مشخصی داده شده است.

این اصطلاحات زمانی‌که به این طریق فهمیده می‌شوند «تنها تصورات بیرونی یا عارضی‌اند یعنی صفات اَعمالی نیستند که در ذات خودشان لحاظ گشته‌اند، بلکه به اعمالی دلالت می‌کنند که در ارتباط با هنجارها و قواعدی تأسیس گشته‌اند و بر اساس پیمان‌ها قرار دارند. انسان می‌تواند اضافه کند که نیروی پیونددهندهٔ توافق‌ها بر قدرتی متکّی هستند که آن‌ها را تقویت می‌کند. در حالت طبیعی فردی که با دیگری توافق کرده، «طبیعةً» حق این را دارد که پیمان را بشکند، آنگاه که درست یا نادرست، فکر کند که لغو این توافق به نفع اوست. این عقیده، صرفاً یک کاربرد منطقی فرضیّهٔ اسپینوزا است و آن اینکه اگر ما به این چیزها یکسره و از دیدگاه طبیعت بنگریم، می‌بینیم که میل و قدرت تنها عوامل محدودکنندهٔ «حقّ» هستند.

ـ با این همه، هر فردی می‌خواهد تا آنجا که ممکن است در اطمینان و فارغ از بیم و هراس زندگانی کند و این کار کاملاً ناممکن خواهد بود اگر هر کس هر چه دلش می‌خواهد بکند، و پایگاه عقل با پایگاه نفرت و خشم هم‌طراز گردد.

وقتی ما می‌اندیشیم که انسان‌ها بدون مساعدت متقابل یا کمکِ عقل. مجبورند با بدبختی زندگانی کنند بوضوح درمی‌یابیم که انسان‌ها باید ضرورةً به توافق برسند که تا آنجا که ممکن است با هم در امنیّت زندگانی کنند. به‌علاوه، «انسان‌ها بدون کمک متقابل به‌سختی می‌توانند زندگانی را اداره کنند، و خود را تعالی بخشند.» بدین ترتیب قدرت و حق طبیعیِ خود فرد دائماً در معرض خطر بی‌حاصلی است مگر اینکه فرد برای تشکیل یک اجتماع ثابت به دیگران بپیوندد. بدین ترتیب، انسان می‌تواند بگوید که حقِ طبیعیْ خود به تشکیل یک اجتماع سازمان یافته اشاره می‌کند. «و اگر بدین دلیل است که اصحاب مدرسه می‌خواهند انسان را یک حیوان اجتماعی بنامند ـ منظور من این است که چون انسان‌ها در حالت طبیعی به‌ندرت می‌توانند مستقل باشند ـ نمی‌توانم چیزی در مخالفت با آن‌ها ابراز کنم.»

از این‌قرار، پیمان اجتماعی بر مبنای نفع شخصی خردمندانه است و محدودیت‌های

زندگانی اجتماعی از طریق نشان دادن اینکه خطر آن‌ها [محدودیت‌ها] برای رفاه فرد کمتر از خطرهایی است که حالت طبیعی دارد، توجیه شده است: «این قانون کلی طبیعت بشری است که هیچ‌کس هرگز چیزی را که معتقد به خیر بودن آن است نادیده نمی‌گیرد، مگر اینکه امید به کسبِ خیر بیشتری داشته باشد یا از شرّ بیشتری ترس داشته باشد و هیچ‌کس شرّ را تحمّل نمی‌کند مگر اینکه برای خاطرِ اجتناب از شرّ بیشتر یا کسب خیر بیشتر به این کار تن دردهد.» پس، هیچ‌کس پیمان نخواهد بست مگر اینکه خیر بزرگ‌تری به‌دست آورد یا از شرّی بزرگ‌تر بپرهیزد. «و بنابراین، می‌توانیم چنین نتیجه‌گیری کنیم که یک پیمان تنها از طریق سودمندیِ آن معتبر است و بدون آن عَبَث و فارغ از معنی است.»

ـ افراد با بستن یک پیمان اجتماعی، حقوق طبیعی خود را به قدرت مطلق واگذار می‌کنند و «دارندهٔ قدرت مطلق چه یک نفر باشد، چه بیشتر و یا کل گروه سیاستمداران، حقِّ مطلق تحمیل هر دستوری را که خواهان آن است، دارد.» درواقع انتقال کلّ قدرت و نیز کلّ حقوق غیرممکن است چون برخی چیزها هستند که ضرورةً از طبیعت بشری ناشی می‌شوند و نمی‌توان آن‌ها را طبق فرمان مرجعی تغییر داد. به‌طور مثال، فایده‌یی ندارد که حاکم دستور دهد انسان‌ها چیزی را که دوست دارند، دوست نداشته باشند. اما گذشته از مواردی از این دست، مردم ملزم به اطاعت از احکام حاکم هستند و از طریق قوانین وضع شده از سوی حاکم است که عادلانه و غیرعادلانه پدیدار می‌شود. «خطاکاری را تنها با تسلط حکومت می‌توان دریافت... پس همین‌طور عادلانه و غیرعادلانه را نیز مانند کار عصیان و اطاعت کردن در مفهوم دقیق آن، می‌توان تحت تسلط حاکم دریافت.»

با این همه، اسپینوزا قصد نداشت حکومت استبدادی را توجیه کند. وی مانند سِنِکا [حکیم رومی (۴ ق.م/ ۶۵ میلادی)، مربی نرون و مقتول به فرمان او] معتقد بود «هیچ‌کس نمی‌تواند به مدت طولانی حکومت مستبد را حفظ کند.» چون اگر حاکم به‌طریق کاملاً بوالهوسانه، استبدادی و غیرمعقول عمل کند موجب پدید آمدن مخالفتی خواهد شد که به سلب قدرت وی منجر می‌گردد. و از دست دادن قدرت حکمرانی به‌معنای از دست دادن حق حکمرانی است. لذا حاکم بنابر مصالح خود، نامحتمل است که در اجرای حاکمیّت از حدودِ معقول خود تجاوز نماید.

اسپینوزا در رسالهٔ سیاسی سه شکل عمدهٔ حاکمیّت یعنی پادشاهی، حکومت

اشراف و مردم‌سالاری را مورد بحث قرار می‌دهد. اما توضیح این موضوعات در اینجا ضرورتی ندارد. آنچه بیشتر مهم است این است که «آن کشور مشترک‌المنافعی که قدرتمندترین و مستقل‌ترین [کشورها] است باید به طریق عقل مؤسَّس باشد و توسُّط همان راه برده شود.» هدف اجتماع مدنی چیزی جز صلح و امنیت زندگانی نیست و بنابراین آن حاکمیّتی بهترین است که در آن انسان‌ها زندگانی خود را در اتحاد می‌گذرانند و قوانین را نمی‌شکنند. وی در رسالهٔ کلامی، بیان می‌دارد که معقول‌ترین دولت، آزادترین آن نیز هست چون آزاد زیستن به معنای «زندگانی با رضایت کامل تحت هدایت عقل کامل است.» و این نوع زندگانی را به بهترین وجه در مردم‌سالاری تضمین می‌توان کرد که «ممکن است به‌عنوان اجتماعی تعریفش کرد که قدرت خود را به‌طور کامل بکار می‌برد.» مردم‌سالاری از میان تمام حکومت‌ها طبیعی‌ترین آن‌هاست و بیشتر از تمام حکومت‌ها با آزادی فردی هماهنگ است. در این حکومت هیچ فردی حقِ طبیعی خود را به‌طور کامل منتقل نمی‌کند چنانکه دیگر حق اظهارنظر در امور نداشته باشد، وی فقط حق خود را به اکثریتِ اجتماعی واگذار می‌کند که خود واحدی از آن است. بدین ترتیب، همهٔ مردم همان‌گونه که در حالت طبیعی بودند با هم برابر می‌مانند. اسپینوزا می‌گوید در یک حکومت مردم‌سالاری، از احکام نامعقول کمتر از احکامی که در دیگر اشکال حکومت صادر می‌شود ترس وجود دارد «چون تقریباً محال است که اکثریت مردم، به‌ویژه اگر گروه زیادی باشند، با یک طرح نامعقول موافقت کنند. و به‌علاوه، اساس و هدف مردم‌سالاری این است که مردم از شهوات به عنوان اموری نامعقول اجتناب کنند و تا آنجا که ممکن است تحت کنترل عقل قرار بگیرند تا شاید بتوانند در صلح و هماهنگی زندگی کنند».

ـ در زمینهٔ بحث در مورد بهترین شکل حکومت به یک شیوهٔ قیاسی اسپینوزا دنباله‌روِ پیشینیانی چون ارسطو است. این اندیشه که بخواهیم از [گفته‌های] وی معنی واقعیِ تحول تاریخی را به‌دست آوریم، فکری بیهوده است. آنچه وی را از نویسندگان بزرگ یونانی در زمینهٔ سیاست و «اسکولاستیک‌ها» متمایز می‌سازد، تأکید وی بر قدرت است. در حالت طبیعی، حق تنها از طریق قدرت محدود می‌شود، و در اجتماع مدنی حاکمیّت بر پایهٔ قدرت است. درواقع، اعضای یک دولت ملزم به اطاعت از قوانین‌اند اما دلیل اساسی این مساله آن است که حاکم قدرت اِعمال و اجرایِ این قوانین را دارد. البته

این تمام ماجرا نیست. اسپینوزا از برخی جهات یک «واقع‌گرای» سیاسی نیرومند یا سختگیری است اما در عین حال بر عملکرد دولت برای ایجاد چارچوبی که در آن انسان‌ها بتوانند خردمندانه زندگانی کنند تأکید دارد. شاید وی با این بیان این مسأله را در نظر داشته است که بیشتر آدمیان از تمایلات خود پیروی می‌کنند تا از عقلشان، و این محدودیّت همچنانکه همیشه بوده، هدفِ اساسیِ قانون است. اما مطمئناً آرمان اسپینوزا این بود که قانون باید معقول باشد و آدمیان باید در سلوک فردی خود و در اطاعت از قانون از طریق خرد هدایت شوند تا از طریقِ ترس و واهمه. با این‌همه، اقتدار سیاسی برمبنای قدرت است حتی اگر از این قدرت هرگز سوء استفاده نشود. و اگر قدرت از میان برود، ادعا برای حاکمیّت نیز از میان می‌رود.

اهمیتی که اسپینوزا به قدرت داده است به‌طور وضوح از نظریهٔ وی در مورد روابط میان دولت‌ها ناشی می‌شود. دولت‌های مختلف ممکن است با یکدیگر پیمان‌هایی ببندند اما قدرتی یا مرجعی برای تنفیذ چنین پیمان‌هایی وجود ندارد آن‌گونه که در مورد پیمان‌های میان اعضایِ یک دولت موجود است. بنابراین، روابط میان دولت‌ها نه از طریق قانون بلکه از طریق قدرت و نفع شخصی اداره می‌شود. پیمان میان دولت‌های مختلف تا زمانی که مبنای خطر یا سودمندیِ آن باقی است، معتبر است. هیچ‌کس پیمانی نمی‌بندد یا ملزم به وفاکردن به پیمان خود نمی‌ماند مگر اینکه امید به نتیجهٔ خیر یا بیم از شر وجود داشته باشد: اگر این مبنا از بین برود در نتیجه پیمان نیز باطل می‌شود. این مسأله مکرّر از طریق تجربه نمایانده شده است. بدین ترتیب، دولت‌ها در روابطشان با یکدیگر به‌مثابهٔ افراد هستند که جدای از پیمان اجتماعی و اجتماع سازمان‌یافته که پیمان موجب ظهور آن می‌گردد[۱]، در نظر گرفته شده‌اند. اسپینوزا برای تأیید فرضیّهٔ خود به تجربه متوسل می‌شود و برای اینکه تشخیص داده شود که این امر حقیقت تاریخی را بیان می‌کند، فرد باید تنها در مباحثات جدید در مورد نیاز به اقتدار بین‌المللی تأمّل کند.

ــ علیرغم تأکیدی که اسپینوزا بر قدرت داشت، همان‌گونه که مشاهده کردیم آرمانِ وی حیاتِ عقلانی بود. وی متقاعد شده بود که یکی از عمده‌ترین خصوصیات اجتماع

---

۱. یعنی اگر در اجتماع مدنی، اجتماع مردم بر پایهٔ پیمان است و ضامن اجرایی این پیمان حاکم است، در اجتماع بین‌المللی، ضامن اجرایی شناخته شده‌یی نیست و ثبات پیمان مبتنی بر خطر و سودمندی است، و تا این دو پابرجاست پیمان نیز برجای خود باقی است وگرنه شکسته می‌شود.

سازمان‌یافته بر پایهٔ عقل، آزاد گذاردن مردم در عقاید مذهبی یا تسامُح دینی است. وی نیز همانند هابز از اندیشهٔ جنگ‌های مذهبی و تفرقه‌ها وحشت داشت، اما تصور او از درمانِ مناسب با تصوّر هابز متفاوت بود. زیرا در حالی‌که هابز متمایل به این اندیشه بود که تنها درمانْ در تسلیم کامل دین به قدرت مَدَنی، یا به عبارت دیگر در یک «اراستی‌یانیسم»[1] کامل است، اسپینوزا بر تسامُح در عقاید دینی تأکید داشت. این نگرش به‌طور طبیعی از اصول فلسفی وی برآمده بود. زیرا وی میان زبان فلسفه و زبان الهیّات به فرقی اساسی قایل بود. وظیفهٔ الهیّات دادن اطلاعاتِ علمی نیست، بلکه بیشتر مردم را وامی‌دارد تا مسیرهای خاصی از سلوک و رفتار را پیش گیرند. بنابراین، این مسیرِ سلوک طبیعةً به مجموعهٔ خاصی از عقاید مذهبی می‌انجامد. لذا، اگر مسیر این سلوک به خیر اجتماع لطمه‌یی نزند باید آزادی کامل به کسانی داده شود که در این مجموعهٔ عقاید مقصود خود را درمی‌یابند. وی با در نظر داشتن آن تسامح که در هلند وجود داشت اظهار می‌دارد هدف وی این است که نشان دهد «نه تنها این‌گونه آزادی را می‌توان بدون لطمه زدن به صلح عمومی به مردم داد بلکه بدون وجود چنین [تسامحی] نه آزادیِ تقوی و دینداری پدید می‌آید و نه صلح عمومی حفظ می‌شود»، و وی چنین نتیجه‌گیری می‌کند که «هر کسی باید در انتخاب اصول عقاید خود آزاد باشد و در مورد ایمان تنها باید از طریق نتایج آن داوری کرد.»

حق در مورد داوری‌ها، احساسات و عقاید فرد چیزی است که فرد نمی‌تواند آن را با هیچ پیمان سیاسی عوض کند. هر انسانی «با یک حق طبیعی فسخ‌ناپذیرْ مسؤول افکار خویشتن است» و او نمی‌تواند بدون نتایج و آثاری مصیبت‌بار، مجبور به این شود که تنها بر اساس دستورهایِ قدرتِ برتر سخن بگوید.

اسپینوزا می‌گوید درواقع، «هدف واقعی حکومت، آزادی است.» چون هدف حکومت این نیست که انسان‌ها را از صورت موجود عاقل به چهارپا یا عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی مبدل سازد بلکه هدف آن قادر ساختن آدمیان به توسعهٔ ذهن و جسمشان در امنیّت و استفادهٔ بدون مانع از عقلشان است. بنابراین، آزاد گذاردن مردم در عقاید دینی‌شان نباید منحصر به قلمرو دیانت گردد. در صورتی‌که انسان از نظرگاه پیمان

---

[1]. Erastianism اراستیانیزم. مذهبی است که منسوب به طامِس اراستوس (۸۳ـ ۱۵۲۴) متکلم سویسی و پیرو زوینگلی است، و تأکید بر تبعیّت و تسلیم کامل از مَرجَع مدنی در همهٔ امور دارد.

عقلی و نه بر اساس میل به ایجاد دردسر یا دامن‌زدن به آشوب از حاکم انتقاد کند باید اجازهٔ آن‌را داشته باشد که آزادانه عقیدهٔ خود را بیان کند. ملاحظهٔ رفاه عمومی، محدودیّت‌هایی بر آزادی بیان ایجاد می‌کند، منطقاً آشوب‌گرایی محض، تحریک به قیام، یا عدم اطاعت از قانون و به‌هم زدن صلح جایز نیست. اما خیرِ بحث عقلی و انتقاد بیشتر از ضرر آن است: «اگر تلاش برای از میان بردن آزادی و محدود ساختن اندیشه و بیان صورت گیرد، مضرات بسیاری ناشی می‌گردد. جلوگیری از تمام آزادی‌ها غیرممکن است و اگر از آزادی بیان ممانعت بعمل آید نتیجه آن می‌شود که شمار احمقان، چاپلوسان، ریاکاران و افراد بی‌حقیقت فزونی یابد!» به‌علاوه، «آزادی برای پیشرفت در علم و هنرها کاملاً ضروری است.» و این آزادی در یک حکومت مردم‌سالارانه «که طبیعی‌ترین شکل حکومت است» حفظ می‌شود و در این حکومت «هر کسی تابع کنترل حاکمیّت حاکم بر اعمالِ خویش می‌شود ولی کنترل او را بر داوری و عقل خود نمی‌پذیرد».

همچنین لازم است که این جنبه از فرضیّهٔ سیاسی اسپینوزا درست ارزیابی گردد. چون تمرکز و تأکید بی‌جهت بر آن عناصر از فرضیهٔ او که با هابز مشترک است نمی‌تواند به آسانی تأثیر غَلَطی به دنبال داشته باشد: هدف این فرضیّه پنهان کردن این حقیقت است که آرمانِ او حیات عقلانی است و از قدرت برای خاطر خودش ستایش نمی‌کند حتی اگر متقاعد شده باشد که قدرت نه تنها نقش مهمی در زندگی سیاسی دارد، بلکه باید برای خاطر دلایل مابعدالطبیعی و روانشناختی نیز چنین بکند. به‌علاوه، هرچند که اسپینوزا خود آشکارا به نوعی از مکاشفه یا الهام الهی معین از حقایق قابل بیان عقیده نداشت، با این همه مقدّماتِ (صغریٰ و کبریٰ) وی با قضایای کسانی که به چنین الهامی معتقد بودند تفاوت داشت. مسأله‌یی که وی مورد بحث قرار داد یک مسألهٔ واقعی برای همه است. از یک طرف ایمان در هر صورت چیزی است که نمی‌توان در آن اجبار بکار برد (و مردم را به داشتنِ آن مجبور ساخت) و تلاش برای به مورد اجرا گذاردن آن به نتایج بد و زیانباری می‌انجامد. از سوی دیگر، همان‌گونه که اسپینوزا اعتقاد داشت تسامُح کامل و بدون محدودیّتِ مردم در عقاید [دینی ایشان] عَمَلی نیست. به‌طور مثال هیچ حکومتی نمی‌تواند اجازهٔ تحریک برای کشتار سیاسی یا تبلیغ بی‌قید و بند برای عقایدی که مستقیماً به ارتکاب جرم منجر می‌شود بدهد. مشکل اسپینوزا و همچنین

افراد پس از وی، پیوند دادن بیشترین میزان ممکن آزادی با توجّه به خیر عمومی بوده است.

مشکل می‌توان انتظار داشت که همه با محدودیت‌های مشخصِ آزادی عقاید دینی موافقت کنند. و در هر حال این مسأله را نمی‌توان به‌طور قیاسی و بدون اشاره به شرایط تاریخی حل کرد. یک مثال بسیار واضح این است که تمام مردم منطقی قبول دارند که آزادی‌ها باید در زمان جنگ و بحران ملی محدود شود در حالی‌که [این امر] در دوره‌های دیگر مطلوب و پسندیده نیست. اما این اصول کلی که حکومت‌ها باید به‌جای از میان بردن آزادی آن‌را توسعه دهند و اینکه آزادی برای توسعهٔ واقعی فرهنگی هم‌اکنون به همان اندازه معتبر است که اسپینوزا آن را [در زمانِ] خود اعلام کرده بود، به قُوَّتِ خود باقی است.



ـ تا مدت زمان زیادی پس از مرگ اسپینوزا، وی را «ملحد» می‌نامیدند و هر زمان که به وی توجه می‌شد، مورد حمله قرار می‌گرفت. البته علت اصلی این مسأله که وی ملحد خوانده شده بود ارتباط دادن خداوند با طبیعت بود. بسیاری از پیروان جدید اسپینوزا با خشم اتهام ملحد بودن وی را رد کرده‌اند اما این مسأله به همین راحتی و مطمئناً با استفاده از کلام عاطفی در هر دو طرف حل نمی‌شود. تنها راه مناسب برای حل این مسأله به طریق معقول آن تصمیم‌گیری در مورد مفهومی است که باید به کلمهٔ «خداوند» نسبت داده شود و همچنین تصمیم‌گیری در این مورد که آیا اسپینوزا آن‌گونه که فهمیده شده وجود خداوند را انکار کرده است یا نه. اما حتی این روش نیز آن‌گونه که آسان به‌نظر می‌رسد در عمل ساده نیست. شاید منطقی باشد که بگوییم اگر کلمهٔ «خداوند» در معنای یهودی ـ مسیحی آن درک شده باشد که به معنای یک موجود شخصی با طبیعت برتر است، اتهام «الحاد» صحیح بوده است. و نیز اگر فرد «الحاد» را به‌معنای انکار وجود خدا بگیرد، در معنایی که این کلمه توسط مسیحیان درک شده، می‌توان گفت این سخن صحیح است. با این همه، شاید اسپینوزا پاسخ دهد که وی خداوند را موجودی کاملاً نامحدود دانسته و مسیحیان نیز «خداوند» را موجود نامحدودی می‌دانند، هرچند که به‌عقیدهٔ وی مسیحیان مفاهیم ضمنی این تعریف را نمی‌فهمند.

اسپینوزا می‌تواند بگوید که همانندسازی خداوند با طبیعت توسط وی بیان الحاد

نبود، بلکه واقعیتی بود از درک آنچه که منظور از مفهوم «خداوند» است؛ در صورتی‌که «خداوند» به‌عنوان یک موجود کاملاً ازلی تعریف شود. هنوز این حقیقت باقی می‌ماند که مسیحیان چه فیلسوف و چه غیر فیلسوف برتری خداوند را تأیید می‌کنند و خداوند را با طبیعتِ مشخص نمی‌کنند و اگر کلمهٔ «خداوند» به همان مفهومی که مسیحیان آن‌را می‌فهمند درک شود، چه فیلسوف باشند و چه غیرفیلسوف، می‌توان گفت که اسپینوزا از این جهت «ملحد» است که وجود خداوند را آن‌گونه که فهمیده شده، انکار کرده است.

مشکل بتوان گفت چرا اتهام ملحد بودن، اگر به این صورت تعبیر شده، باید موجب برانگیختن خشم شود. نویسندگانی که از این اتهام خشمگین می‌شوند احتمالاً یا در مورد عناوین خلاف قاعده‌یی که به آن افزوده می‌شود می‌اندیشند یا به استفاده از کلمهٔ «خداوند» در معنای کاملاً مسیحی آن اعتراض می‌کنند.

اما تنها خداشناسان نبودند که اسپینوزا را مورد انتقاد قرار داده تحقیرش کردند. بُویل[1] در فرهنگ خود نه تنها اسپینوزا را یک ملحد خوانده بلکه فلسفهٔ وی را به‌عنوان فلسفه‌یی نامعقول تقبیح کرده است. دیدرو نیز در مقالهٔ خود در مورد اسپینوزا در دایرةالمعارف کم وبیش همین روش را دنبال کرده است. درواقع فیلسوفان روشنفکر فرانسه علیرغم آنکه به وی به‌عنوان یک انسان احترام گذارده و از اینکه فرصتی پیش آمده بود تا نمونه‌یی از یک متفکر با فضیلت غیر ارتدکس ارائه گردد، خوشحال بودند اما احترام خود را نسبت به فلسفهٔ وی توسعه ندادند. آن‌ها این امر را سفسطهٔ نامفهوم و فریب‌آمیز از طریق اصطلاحات و فرمول‌های هندسی و مابعدالطبیعی می‌دانستند. هیوم خاطرنشان ساخت که: اصل اساسی الحاد اسپینوزا در «وحدت‌خواهی»[2] وی است و این مسأله را «یک فرضیهٔ پنهان نامید». اما همچنانکه وی این مسأله را با ابراز این مطلب همراه کرده است که «اصل غیرمادی بودن، سادگی و محسوس نبودن یک چیز عاقل، یک الحاد واقعی است» کلیهٔ آن احساساتی را که اسپینوزا برای خاطر آن این‌گونه شهرت جهانی پیدا کرده است توجیه خواهد کرد، شاید فرد تردید خاصی در مورد وحشت هیوم از «فرضیهٔ اسپینوزا» احساس کند. با این همه، واضح است که وی هم اصل دکارت را در مورد موجود متفکر غیرمادی و هم تئوری اسپینوزا در مورد موجود منحصر به فرد را نامعقول می‌داند.

---

1. Boyle.
2. Monism.

به‌نظر نمی‌رسد فلسفهٔ اسپینوزا که از یکسو مورد حملهٔ خداشناسان قرار گرفته و از سوی دیگر مورد حملهٔ فلاسفه بوده، ارزش توجه جدی را داشته باشد؛ اگرچه جَزْر و مَدِّ این عقیده باگذشت زمان تغییر کرد. در سال ۱۷۸۰ مکالمهٔ مشهور لسینگ[1] با یعقوبی صورت گرفت که وی در آن قدردانی و عدم تردید خود را نسبت به اسپینوزا بیان کرد. هردر[2] نیز از اسپینوزا قدردانی کرد، و نُوالیس[3] در عبارتی که بارها نقل شده وی را «انسان مستِ خدا» توصیف کرد. هاینه[4] در نوشته‌هایش از اسپینوزا طرفداری کرد، و گوته از تأثیر فیلسوفِ یهودی بر وی، و از آرامش و تفویضی که اخلاق اسپینوزا برایِ وی به ارمغانِ آورد و از دید وسیع و بی‌غرضانهٔ واقعیتی که این اثر توسعه می‌داد سخن گفت. و رومانتیک‌های آلمانی در کل پی بردند یا فکر کردند که یک روح مشابه در اسپینوزا یافته‌اند. برای آن‌ها با احساسی که نسبت به کلیت داشته و به دید شاعرانه و نیمه‌مرموز به طبیعت می‌نگریستند، اسپینوزا یک «وحدت وجودی» بود که خدا را تعالیِ مطلق قرار نمی‌داد اما در طبیعت نوعی از تجلی خداوند به انسان یا تجلی ماندگار از خداوند مشاهده کرد. فلاسفهٔ آلمانی نظیر شلینگ و هگل و فلاسفهٔ جنبش رومانتیسم، اسپینوزاگرایی را به جریان اصلی فلسفهٔ اروپایی وارد کردند. برای هگل، سیستم اسپینوزا یک مرحلهٔ مکمل و مهم در توسعهٔ تفکر اروپایی بود. امّا اعتقاد اسپینوزا در مورد اینکه خداوند ماده است، اعتقادی نامناسب است چون خداوند را باید به‌عنوان روح تلقی کرد. اما اتهام الحاد بی‌اساس بود. هگل می‌گوید «فلسفهٔ اسپینوزا را شاید بهتر بود نوعی Cosmism[5] نامید، چون طبق تعلیمات آن مذهبْ واقعیت و پایدار بودن نباید به دنیا، موجود فانی، جهان، بلکه تنها باید به خداوند به‌عنوان «ذاتی» نسبت داده شود». کالریج در انگلیس مشتاقانه در مورد اسپینوزا نوشت و شلی[6] شروع به ترجمهٔ کتاب رسالهٔ کلامی ـ سیاسیِ او کرد.

در حالی‌که منتقدانِ اولیهٔ اسپینوزا وی را یک ملحد و رومانتیک‌ها وی را یک وحدت

---

1. Lessing.
2. Herder.
3. Novallis.
4. Heine.

۵. کاسمیزِم = فلسفهٔ تطوّرِ عالم؛ فرضیّه‌یی که بنابر آن می‌توان عالم را بطور علمی همچون نظامی خود ـ موجود یا موجودِ بذاتِهِ (Self - existent) تبیین کرد (فرهنگِ بزرگِ ویستر، ۱/۴۱۲).

6. Shelley.

وجودی خوانده‌اند، تعدادی از نویسندگان جدید تمایل دارند وی را به عنوان پیشرو تحقیق‌کنندهٔ یک نظریهٔ کاملاً علمی از جهان نشان دهند. چون وی همیشه تلاش مداوم داشته است که یک توضیح ناتورالیستی از وقایع را بدون توسل به توضیحاتی برحسب علل فوق طبیعی یا برتر و یا علل نهایی ارائه دهد. کسانی‌که بر این جنبه از تفکر اسپینوزا تأکید دارند فراموش نمی‌کنند که وی یک دانشمند مابعدُالطبیعی بوده و هدف وی دادن توصیف «نهایی» از عالَم بود. اما اعتقاد آن‌ها بر این است که به‌عقیدهٔ وی طبیعت را به‌عنوان یک جهان متشکل، بدون مسلم فرض کردن چیزی خارج از طبیعت، درک شود می‌توان یک برنامهٔ جامع نظری برای تحقیق علمی در نظر گرفت هرچند که روش بکار برده شده در تحقیق علمی روشی نیست که اسپینوزا در فلسفهٔ خود بکار بُرد. بنابراین از نظر آن‌ها ایدهٔ اصلی فلسفهٔ اسپینوزا، ایدهٔ طبیعت به‌عنوان یک سیستم است که می‌تواند به‌طور علمی مورد تحقیق قرار گیرد.

اسپینوزا، به کسب آرامش واقعی ذهن و رهایی از بندگیِ تمایلات علاقه‌مند بود. وی در عبارت مشهوری در آغاز «رساله‌ای در مورد اصلاح فاهمه» از تجربهٔ خودش در مورد بطالت و بیهودگی ثروت، شهرت و خوشی، جست‌وجوی شادی برتر و بهترین خیر سخن می‌گوید. چون «عشق به یک چیز ازلی و لایتناهی خود موجب خوشی ذهن و رهایی آن از کلیهٔ آلام می‌گردد، پس باید بیش از هر چیزی آن‌را طلب کرده، با تمام نیرو بدنبال آن باشیم. و من آرزو می‌کنم کلیهٔ علوم را به سوی یک جهت یا به سوی یک غایت هدایت کنیم یعنی: کسب ممکن‌ترین کمال بشری. و به این ترتیب هر چیزی در علوم که این کوشش را ترویج نمی‌کند باید به عنوان علوم بی‌فایده کنار بگذاریم، یعنی به‌طور خلاصه تمام کوشش و افکار ما باید متوجه این غایت شوند. وی در نامه‌یی خطاب به یکی از دوستانِ خود می‌گوید: «من ضمناً می‌دانم و این دانستن به من بالاترین رضایت و آرامش ذهن را می‌دهد که تمام چیزها از طریق قدرت و مشیت غیرقابل تغییر یک موجود بسیار برتر رخ می‌دهد.»

اما شخص نباید اجازه دهد که با استفاده از کلماتی نظیر «عشق معقولانه به خداوند» گمراه شده و اسپینوزا را به گونه‌یی تعبیر کند که گویی وی یک عارف دینی مثل اکهارت است. درواقع، در بیاناتِ اسپینوزا ضروری است به‌خاطر داشته باشیم که کلمات و عبارات باید در مفهوم تعاریف وی درک شود و نه در معنایی که آن‌ها در «کلام معمولی»

بکار برده می‌شوند. کلمات در فلسفهٔ اسپینوزا معنای اصطلاحی دارند و این معانی غالباً با مفهومی که ما به‌طور عادی و به‌طیب خاطر به آن‌ها می‌دهیم تفاوت دارند. این تفکر که فلسفهٔ اسپینوزا فلسفه یا عرفانِ دینی است تنها زمانی پدید می آید که فرد بر نادیده گرفتن تعاریف وی از کلماتی نظیر «خداوند» و «عشق» پافشاری کرده، به تعاریف ارائه شده از سویِ نظام‌های موجود و متعارفِ فلسفی متوجّه می‌شود.

رالف کودورث[1] (۱۶۸۸-۱۵۹۷مـ.) [آلر[2]، کمبریج]. او یکی از نمایندگان بزرگ و برجستهٔ افلاطونیان کمبریج بود. نظریات او در کتاب نظام صحیح عقلانی جهان[3] (۱۶۷۸) مورد بحث قرار گرفت. او معتقد بود که از حقیقت و خیر تصورات ابدی در ذهن خدا وجود دارد، که برای همهٔ احکام و داوری‌ها معیارهای نهایی است، و در آن، همهٔ معرفت و فضیلت به‌هم می‌رسند. انگیزهٔ پژوهش این امور در ذهن انسان فطری است. به‌نظر کودورث: طبیعت از کارهای موزون و دقیقی است که از آفرینش آن امور -ویژه‌یی مورد نظر بوده است که آن‌را جز خدا کسی نمی‌داند، و عقل ضعیف‌رأی فضولی نباید بکند. روح غیرفانی است، و قادر است که **مبادی مطلق**[4] را اکتساب کند.

جورج فاکس[5] (۱۱۹۱-۱۱۲۴مـ.) [درایتون[6]، ناتینگهام، دربی، لندن]. وی بنیانگذار **انجمن دوستان**[7] بود. در روزگاری که وی شاگرد کفشگری بود، در خود احساس مقاومت‌ناپذیری به فهم و تبلیغ باطنی دین یافت و چنین دریافت که: **حقیقت غایی**[8] در کتاب‌ها نیست، و حتی در تورات و انجیل هم یافت نمی‌شود، بلکه در تجربه و ادراک یعنی مواجید باطنی از حضور **روح مقدس**[9] است در وجود هر کس. در نتیجه، وی همهٔ مسایل وضعی و قراردادی، خواه علمی و خواه عملی را چندان معتبر نمی‌دانست. تفکر در سکوت، سادگی و بی‌آلایشی در زندگانی، و روابط صلح‌آمیز و نیکو با همنوعان از

---

1. Ralgh Cudworth.
2. Aller.
3. *The True Intellectual System of the Universe.*
4. Absolute Principles.
5. George Fox.
6. Drayton.
7. Society of Friends.
8. Ultimate Truth.
9. Holy Spirit.

اصول اساسی فکر او بشمار می‌رود.[1]

روزنامه[2] فوکس میانهٔ سال‌های ۸۰ - ۱۶۷۸ انتشار می‌یافت.

سر اسحق نیوتن[3] (۱۷۲۷- ۱۶۲۴م.) [وولستروپ[4]، کمبریج، لندن]. «عالم فیزیک‌دان و ریاضی‌دان انگلیسی، و یکی از چهره‌های بزرگ در تاریخ علم، در وولسترپ نزدیک گرانتهام در لینکلن شایر[5]، در ۲۵ دسامبر ۱۶۲۴ متولد شد. پدرش در اکتبر سال پیش از آن درگذشته بود. در سال ۱۶۴۵ مادر نیوتن همسر دیگری گرفت، و او را به خانهٔ شوهر جدیدش برد. و در آنجا به تربیت وی همت گماشت. وی شاگردی بی‌حال می‌نمود، تا اینکه یک نزاع موفقیت‌آمیز با بچه‌های مدرسه او را برانگیخت، و او را یکی از بهترین شاگردان مدرسه کرد. وقتی که نیوتن چهارده‌ساله شد (۱۶۵۶)، مادرش برای دومین بار بیوه شد، و به وولسترپ بازگشت، و کودک خود را از مدرسه بیرون آورد، و برای کار به مزرعه برد. نیوتن در آنجا ثابت کرد که برزگر گیج و پریشان‌خیالی است. و به‌جای پرداختن به کار اصلی، بیشتر، خود را با ریاضیات مشغول کرد. عموی او ویلیام ایس کوخ[6] که مدیر کالج‌های برتن[7] و عضو ترینیتی کالج کمبریج نیز بود، در سال ۱۶۶۰ تصمیم گرفت که نیوتن را باز به مدرسه برگرداند تا خود را برای

---

۱. فاکس سفرهای زیاد کرد، انگلستان را گشت و به آلمان و حتی دیار سرخ‌پوستان (W. Indies=) و آمریکای شمالی رفت. به‌نظر او «خدا در باطن همه هست، و پرتو مسیح در روان آدمی بر گناه غلبه می‌کند»، و از این‌رو، آن‌ها را به سوی سادگی و صداقت و راستی راه می‌نماید. در سال ۱۶۶۹ با زن بیوه‌یی به‌نام مارگارت فل ازدواج کرد که از دودمان‌های بزرگ و متنفذ بود و سال‌ها رهبری دوستان را برعهده داشت. از فوکس کتابی در دست نیست، ولیکن حدود دویست (۲۰۰) عبارت یا سخن کوتاه از او در دست است که بیشتر اخلاقی و اجتماعی است ولیکن نام منطقی ندارد. از آن جمله این سخن است که «هر کس اعتدال مزاج داشته باشد، کم می‌خورد و کم می‌خوابد اگرچه عظیم‌الجثه باشد.» پیروان فوکس را به طعنه کواکرها (Quakers=) گویند یعنی: لرزانندگان؛ و سبب آن، چنان‌که خود فوکس می‌گوید این است که «در سال ۱۶۵۰ میلادی قاضی دربی آقای بینت (Bennet=) ما را بدین نام خواند، زیرا ما او را با ذکر نام خدا به لرزه انداختیم». چندین بار به زندان افتاد، ولی از دعوت خود دست برنداشت و سست نشد، و این امر به‌ویژه در میان تودهٔ مردم - محبوبیت او را دو چندان کرد.

2. Journal (خاطرات روزانه =)

3. Sir Isaac Newton.

4. Woolsthorpe.

5. Lincolnshire.

6. William Ayscough.

7. Burton Colleges.

قبولی در دانشگاه آماده کند. در ۵ ژوئن ۱۶۶۱ به عنوان شاگرد مبتدی در ترینیتی کالج قبول شد. سه سال بعد دانشجو شد، و در ژانویهٔ سال ۱۶۶۵ درجهٔ لیسانس در فنون[1] گرفت. و در سال ۱۶۶۷ جزو اعضای کالج شد. در پاییز ۱۶۶۵ شیوع طاعون بزرگ باعث بسته شدن دانشگاه شد. تا باز شدن مجدد دانشگاه در بهار ۱۶۶۷ نیوتن در وولسترپ ماند. و در مدت همین هجده ماه او توانست مبادی کشفیات معروف خود را در ریاضیات و علم فیزیک بنیاد کند. در اوایل اقامت در وولسترپ معادلهٔ دوجمله‌یی[2] را (در جبر و مقابله) دریافت. کمی پس از این کشف، روش حساب فاضله[3] را پیدا کرد، که صورت دیگری بود از آنچه لایب‌نیتز دریافته بود، و این به تنهایی یکی از مهم‌ترین ابداعات ریاضی از روزگار یونان قدیم تا زمان ماست. در ماه مه ۱۶۶۶ وی اظهار داشت که «من عکس روش جامعه فاضله را دریافته‌ام» و آن عبارت بود از اصول حساب جامعه[4]، و روش محاسبهٔ مساحات و ۱۷۱۳ و ۱۷۲۶ از زیر چاپ خارج شد. نیوتن یک سال بعد، یعنی ۱۷۲۷ وفات کرد، و او را در کلیسای وستمینستر به‌خاک سپردند. یک تصنیف مهم دیگر که از نیوتن می‌شناسیم کتابی است در مبحث نور یا مناظر و مرایا، که در آن اظهار می‌دارد که باید کوشید و امیدوار بود که در آیندهٔ نزدیک یا دور همهٔ پدیدارهای طبیعی چنان شوند که بتوان آن‌ها را بر حسب قوانین ریاضی ـ میکانیکی تبیین کرد.»

□ □ □

چنانکه گفتیم در همان حال که لایب‌نیتز در پیشبرد فرضیّه‌یی که اکنون حساب جامعه نامیده می‌شود، کار می‌کرد، نیوتن نیز به ترقی آن کمک می‌کرد. وی همچنین نظریهٔ طیف[5] و ساختمان نور را گسترش داد، و تلسکوب نورافکن[6] را اختراع کرد. شاهکار نیوتن **اصول ریاضی فلسفهٔ طبیعی** نام دارد، که در آن نیوتن به فضا و زمان و حرکت مطلق و محسوس هر دو قایل شده؛ آن هم در فضای مطلق و نسبی هر دو. فضا مرکز حسی خداست، و جایگاه معرفت ذات او. وجود خدا از نظم موجود در عالم استنباط می‌گردد، و این استنباط را عظمت منظومهٔ شمسی و شگفتی اندام‌ها، و حرکات و سکنات جانوران نیز تأیید می‌کند، ولیکن اهمیت او بیشتر مربوط به بیان **نظریهٔ قانون جاذبهٔ عمومی**[7]، و

---

1. Bachelor of Arts (B.A.) degree.
2. Binomial Theorem.
3. Calculus.
4. *Principles of the Integral Calculus.*
5. Theory of the spectrum.
6. Reflecting telescope.
7. The Theory of Universal Gravitation.

قوانین حرکت است، که موجب توحید و ترکیب همهٔ پیشرفت‌های علمی سابق بر او شد، و مایهٔ تجسم علمی اعتقاد دکارتی به تبیین مکانیکی عالم.

□ □ □

جان لاک[۱] (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲). لاک در سال تولّد اسپینوزا از مادر متولد شد. ولادت او در رینگتون[۲] نزدیک بریستول در سال ۱۶۳۲ بود. پدر او وکیل دعاوی بود. جان در خانهٔ پدر تربیت یافت تا اینکه در ۱۶۴۶ به مدرسهٔ وستمینستر رفت، و تا سال ۱۶۵۲ آنجا بود. در همان سال وارد دانشگاه آکسفورد شد، و به عنوان دانشجویی خُردسال در کلیسای مسیح[۳] نام‌نویسی کرد. پس از گرفتن مدارک دوره‌های لیسانس در فنون، و لیسانس در ادبیات در همان کلیسا، به عنوانِ دانشجوی سالِ آخر دانشکده پذیرفته شد و در زبان یونانی سخنرانی ایراد کرد، و پس از آن به شغل سخنوری در علمِ معانی‌وبیان و تحقیق فلسفهٔ اخلاق برگزیده شد. چون لاک به مطالعهٔ فلسفه در آکسفورد آغاز کرد، مذهب فلسفی اسکولاستیک را مقلوب و دگرگون و متحجّر یافت، از این‌روی، به مطالعهٔ آن دل نمی‌داد، چه به نظر او فلسفهٔ مَدرسی مجموعه‌یی می‌رسید پریشان و مبهم که با اصطلاحات بیهوده و مسایل بی‌فایده آگنده شده است. شکی نیست که او نیز مانند برخی از فیلسوفان دورهٔ رنسانس و جدید بر ضد مذهب مدرسی ارسطویی حمله آغاز کرد[۴]، ولیکن بیش از آنچه خود بداند از این مذهب متأثر بود. توجه اساسی او به فلسفه وقتی بروز یافت که با آثار دکارت آشنا شد چه درواقع تحصیلاتِ آکسفورد در ذهن او چندان تأثیرنکرد. اما این سخن را نباید بدان معنی گرفت، که لاک همیشه یک دکارتی مذهب بود، ولی در بسیاری مواضع از دکارت کاملاً استفاده کرده است، و تصنیفاتِ همو برای لاک نشان داده است که تفکرات منظم و روشن، همچنانکه در حوزهٔ فلسفه ممکن است، در خارج از حوزهٔ مذکور هم ممکن است. تحصیلاتِ لاک در آکسفورد محدود به فلسفه نبود، زیرا به سبب دوستی با سر رابرت بویل و پیروان حلقهٔ او، لاک به

---

1. Jhon Locke. 2. Wrington. 3. Christ Church.

۴. از جمله یکجا می‌گوید «خدا همچنان نیز نسبت به آدمیان بخیل و دریغ کار نبوده که آن‌ها را صرفاً دو پا بیافریند و به ارسطو بسپارد تا او آن‌ها را عاقل کند.» عین عبارت او این است:

" God has not been so sparing to men to make them barely two- legged creatures, and left it to Aristotle to make them rational."

آموختن شیمی و فیزیک نیز راغب شد، و در پزشکی هم مطالعاتی کرد، جز اینکه اشتغالِ مذکور تا سال ۱۶۶۴ که درجهٔ دکتری خود را، با پروانه‌یی که برایِ کار گرفت، ادامه داشت، و بعدها دیگر بکار پزشکی نپرداخت. و زندگانی «آکادمیک» (دانشگاهی) خود را هم در آکسفورد ادامه نداد، ولی در عوض مدتی گرفتار کارهای اجتماعی و سیاسی بود.

در سال ۱۶۶۵ میلادی لاک به عنوان دبیر با هیأتی سیاسی که در رأس آن سروالتِرِوِن[1] قرار داشت، انگلستان را ترک کرد. دو سال بعد پس از بازگشت به انگلستان به خدمتِ لُرد اَشلی[2] درآمد. پس از مدتی در خدمت کنت شافتِسبوُری[3] بسر برد و معلم فرزندش شد، و به عنوان مشاور پزشکی از حمایت او برخوردار بود. شافتسبوری هم لاک را مستعد و لایق یافت، و چون در سال ۱۶۷۲ لرد چانسلر شد، دوست خود را به مقام دبیری و حفظ منافع کلیسا برگزید. در سال ۱۶۷۳ به مقام دبیری یا وزارت بازرگانی و کشاورزی برگزیده شد؛ لیکن شافتسبوری در سیاست بختیار نبود، و در مقامات خود چندان پایدار نماند، از این‌روی لاک هم دوباره به آکسفورد برگشت و به تحصیلات و افاضات خود ادامه داد. در سال ۱۶۷۵ با آنکه چندان تندرستی نداشت به فرانسه رفت و در آنجا با کارتزین‌ها و مخالفانشان ملاقات کرد، و از افکار گاسندی متأثر شد. لاک دوباره به انگلستان بازگشت، و همچنان در خدمت شافتسبوری داخل شد. و چون این مرد در دسیسه‌یی بر ضدّ جیمز دوم پادشاه انگلستان دست داشت، این بار لاک مجبور شد که به هلند پناه ببرد. و در آنجا دریافت که سلامت او در خطر است و از این جهت به اختفاء و استراحت پرداخت. در سال ۱۶۸۵ جیمز دوم درگذشت، و مجلس جدید در فهرستی که از مخالفان چاپ کرد، نام عده‌یی را که در انقلاب بر ضد سلطنت شرکت کرده بودند ذکر نمود و نام لاک هم در آنجا قید شده بود. از این جهت، مدتی به‌نام مستعار در آنجا زیست و تا نام او از فهرست مظنونان حذف نشد، احتیاط کرد و به انگلستان برنگشت. سرانجام به لندن بازگشت و باز به مقاماتی چند نایل شد، و آخرالامر در اکتبر سال ۱۷۰۴م درگذشت.

«مهم‌ترین تصنیف لاک رساله در تحقیق فهم انسانی[4] نام دارد. در سال ۱۶۷۱ با ۵ یا ۶

---

1. Sir Walter Vane.
2. Lord Ashley.
3. Earl of Shaftesbury.
4. *Essay Concerning Human Understanding.*

تن از دوستان خویش مشغول به بحث فلسفی بودند و قضا را این نکته بر ذهن او گذشت که در کار بحث همین گروه هیچ پیشرفتی حاصل نمی‌شود مگر اینکه نخست استعدادها و ظرفیت ذهن را دریابیم، و بدانیم که **فهم‌های ما و موضوعات آن‌ها چیستند، و تا چه حدودی باید دربارهٔ آن‌ها بحث کنیم؟**» لاک در این موضوع نامه‌یی تهیه کرد، و همین نامه پیش‌نویس رسالهٔ مذکور را تشکیل داد. لاک بعدها آن‌را پاک‌نویس و مرتب کرد؛ و برای نخستین بار در سال ۱۶۹۰ منتشر کرد. و در زمان خود مصنف چندین بار تجدید چاپ شد. در همین سال لاک تصنیفی دیگر انتشار داد به‌نام دو مقاله دربارهٔ کشورداری[1] [یا: حکومت مَدَنی]. مصنف در مقالهٔ اول آن به نظریهٔ حقوق الهی پادشاهان، چنانکه سر رابرت فیلمر[2] بیان کرده بود، حمله کرده بود؛ و در دومی نظریّاتِ سیاسی خویش را شرح داده بود. چنانکه لاک در مقدمهٔ این مقالات می‌گوید: محرک او در نگارش مقالات، تصدیق حقّانیّت انقلاب ۱۶۸۸، و تشویق ویلیام ارنجی[3] برای تصاحب تاج و تختِ انگلستان بوده است. ولی معنی این سخن آن نیست که همهٔ اصول سیاسی لاک که در این کتاب بسط داده، مربوط به انجامِ فوریِ همین مقصودِ عملی بوده است. زیرا همین اظهارنظر سیاسی به عنوان یکی از مهم‌ترین مدارک تاریخ آزادی فکر باقی مانده است، همچنانکه رسالهٔ در تحقیق فهم از برجسته‌ترین مدارک و تصنیفات در تاریخ مذهبِ تجربی است.

در یکی از دو رساله، لاک حقوقِ الهی سلاطین را ردّ می‌کند. در دومی مدّعی می‌شود که آدمیان در تحتِ قانونِ طبیعت، حقوقی طبیعی دارند، که قانون عقل و خداست. در یک اجتماع مدنی آدمیان قرار می‌گذارند که از طریقِ رأی اکثریّتْ یک هیأتِ حاکمه نامزد کنند و قدرتِ قانونگذاری و حکومتِ بر پایهٔ قانون طبیعت و خیر عامّ را بدو تفویض کنند. اگر حکومت نامزد شده این ودیعه یا میثاق یا پیمان را انجام نتوانست بدهد، ادّعای او برای طَلَبِ اطاعت فرو می‌ریزد. سلطنتِ مطلقه با مفهوم اجتماعِ مدنی ناسازگار است،

---

1. *Two Treatises on Civil Government.*

2. Sir Robert Filmer (c. 1588-1653). *Patriarcha* (1680), Locke, "There was never so much glib non- sense put together in well- sounding English". *(Ency, Bri,* 9/268):

- «هرگز چنین مهملاتِ دل‌آویزی در انگلیسی فصیح بهم نبافته‌اند.»

3. William of Orange.

چه این مفهوم [یعنی اجتماعِ مَدَنی] مستلزم آن است که هر عضوی به طورِ مساوی تابع هیأتِ حاکمه باشد. حق مالکیّت، به نظر لاک، طبیعةً از کار سرچشمه می‌گیرد، و فراتر از آنچه مالک می‌تواند با رضایتِ انسان‌های دیگر برای معاوضهٔ تولیدات، و بکار بردنِ مال، و میراث بکار ببرد، نمی‌رود.

در سال ۱۶۹۳ لاک کتاب دیگری منتشر کرد به‌نام تفکّراتی چند دربارهٔ تعلیم و تربیت[1] و در سال ۱۶۹۵ کتابی به‌نام خردمندانه بودن آیین ترسایی[2] را انتشار داد. در سال ۱۶۸۹ بدون ذکر نام، تصنیفی انتشار داد به‌نام نامه‌یی دربارهٔ تسامح[3]؛ که در سال‌های ۱۶۹۰ و ۱۶۹۳ با دو مقاله در همین موضوع منتشر شد، یک نامه چهارمی که ناتمام مانده است، در سال ۱۷۰۶ دو سال پس از مرگ لاک انتشار یافت. همراه این نامه، گفتاری هم دربارهٔ معجزات، و تحقیق دربارهٔ عقیدهٔ مالبرانش دربارهٔ رؤیت همهٔ اشیاء در خدا[4] آمده بود. یک کتاب ناتمام دیگر به‌نام سلوک یا جریان فهم[5] از او در دست است که در آن خاطرات خود را از روزگار دوستی شافتسبوری ذکر کرده است....»[6]



لاک مانند بیکن، هابز و اسپینوزا به جنبه‌های عملی و سیاسی فلسفه علاقه‌مند بود. نخستین نوشتهٔ مهم او ـ چنانکه یاد شد ـ نامه‌یی در تسامح است و دو مقاله دربارهٔ کشورداری. لاک با هابز مخالف است در اینکه وی می‌گفت: چون حکومت یا سلطنت ناشی از پیمان مردم با سلطان یا فرمانروا است، بنابراین باید بر آن‌ها غالب و قاهر باشد. به نظر خود او باید اوّل دنبال حلّ مسایلی رفت، که بدون تحلیلِ آن‌ها این مسایل که معاصران وی بدان‌ها پرداخته‌اند، حلّ نمی‌شود به‌ویژه تحلیلِ ساختمان تجربهٔ انسانی. این مسایل را لاک در رسالهٔ تحقیق دربارهٔ فهم انسانی نشان داده و مورد بحث قرار داده است. این کتاب با بحث مفصلی در این باب که دکارت گفته بود: «انسان‌ها با برخی معانی فطری از مادر می‌زایند» آغاز می‌گردد. لاک می‌گوید: اگر این نظر واقعاً درست باشد باید این معانی یا مفاهیم از آغاز زندگانی در همهٔ مردم به‌طور عموم ظاهر گردد، در حالی‌که

---

1. *Some thoughts concerning Education.*

2. *Reasonableness of Christianity.*

3. *Letter on Toleration.*

4. *"On Seeing all thing in God."*

5. *The Conduct of the Understanding.*

۶. نقل و ترجمه از: تاریخ فلسفهٔ کاپلستون، ۷۸-۵/۷۷.

می‌بینیم که بسیاری از مردم اصول نظری یا عملی را که عقلی‌مذهبان می‌گویند قادر به درک یا انجامش نیستند؛ حال آنکه اگر این معانی فطری بودند، این همه اشکالات و اختلافات پیش نمی‌آمد، پس نتیجه می‌گیریم: مفاهیم یا معانیِ فطری وجود ندارد.[۱] آنگاه لاک می‌پردازد به اینکه: چون معلوم شد که این معانی فطری نیستند، پس از کجا می‌آیند؟ و جواب آن را چنین می‌دهد که از: احساس[۲] و تفکّر.[۳] اولی از راه شناخت جهان برون؛ و دومی، که لاک برخی اوقات آن را «حسّ درونی»[۴] می‌نامد، فعالیّتِ خودِ عقل است. ذهن از تصورات ساده و بسیط شروع می‌کند و اندک‌اندک، به تصورات و معانیِ پیچیده و مرکب می‌رسد؛ و از ترکیب و تلفیق آن‌ها تصورات دقیقی چون: جوهر، ماده، روح، و خدا پدیدار می‌گردد. خواص اجسام بر طبق آنچه آن‌ها در ذهن ما ایجاد می‌کنند یا اوّلی، یا ثانوی هستند. جهاتِ کمّی تجربه ـ چون مقدار، شکل، و حرکت ـ اوّلی هستند؛ و جهاتِ کیفی تجربه ـ مانند رنگ، صوت، مزه، حرارت، لذّت و اَلَم ـ ثانوی هستند. جوهر، که کیفیّاتْ «متعلّق» به اوست، به ذات خود کیفیّت نیست، و مستقیماً شناخته نمی‌شود. ذهن همچنین اشیاء را به همدیگر ارتباط می‌دهد، به عبارت دیگر، این ذهن است که یک چیز را به چیز دیگری نسبت می‌دهد، و دو تا از نسبت‌ها یا اضافات بسیار مهم‌اند یکی: هُوهویّت[۵] (= این همانی) دو دیگر علیّت است.

مردم معانیِ ذهنیِ خود را از راه زبان اظهار می‌کنند، بنابراین لاک، کتاب سوم از رسالهٔ خویش را به بحث «دربارهٔ زبان» اختصاص داده است. در اینجا او خود را با مسألهٔ رابطهٔ میانِ ذواتِ اسمی و واقعی[۶] مواجه یافت. معانی کلّی، تجریداتی است که ذهن ما انجام می‌دهد و قالب‌ریزی می‌کند و بیشتر وجود اسمی دارند تا واقعی؛ و از اینجاست که گفته‌اند: لاک از پیروان مذهب تسمیه است یا لااقل بدان متمایل بوده است. در کتاب چهارم رساله، لاک مسألهٔ اصلی و عمدهٔ این تصنیف را مورد بحث قرار می‌دهد: «کوشش

---

۱. در قرآن مجید نیز آمده است که: «وَاللّٰهُ اخرجکم مِن بطونِ امّهاتکم لا تعلَمُونَ شیئاً وَ جَعَلَ لَکُمُ اَلسَّمْعَ وَالاَبْصارَ وَالافئدَةَ» (نحل، ۱۶/آیهٔ ۸۷). ناصر خسرو گوید (دیوان، ۳۹۳، مینوی - محقّق):

بی‌دانش آمدیّ و در اینجا شناختی — کاین چیست و آن چه باشد و آنچون و این چراست؟
چون و چرا نتیجهٔ عقل است بیگمان — چون و چرا ز جانوران جز تو را کِراست؟

و نیز می‌گوید: «فَاعلم اَنَّهُ لااِلهَ اِلّااللّٰهُ» (محمّد، ۴۷/ آیهٔ ۱۹).

2. Sensation. 3. Reflection. 4. Internal Sense.

5. Identity. *6. Nominal and real essences.*

ما در معرفت تا به کجا می‌تواند برسد.» نتیجه‌یی که وی در این باره می‌گیرد این است که: ما یک معرفت اشراقی[1] از خودمان داریم؛ معرفتی دلالت کننده، بر وجود خدا، و یک معرفت حسّی از جهان مادّی. به سبب بحث این نکته که تجربه در آغاز مانند لوحی سفید و بی‌نقش آغاز می‌کرد و کم‌کم ساختمانی پیچیده می‌یابد، لاک بی‌اعتباری دَعاوی عقلی‌مذهبان راکه می‌گفتند: «همهٔ معرفت را می‌توان از مبادی اوّلیّه استنباط کرد»، نشان داده است. لاک همچنین قبول مذهب مسیح را بر اساسی معقول نهاده و به سبب اهمیّت، آن را در حیاتِ عملی پذیرفته است، و به سبب همین نظریّه برخی وقت او را در شمار خداپرستان طبعی[2] می‌شمارند، اگرچه وی هیچوقت مستقیماً با آن‌ها هم‌پیمان نشده است.

□ □ □

۱. لاک: «جز آنچه به حسّ درآمده باشد هیچ چیز در عقل نیست.»

۲. لایب‌نیتز: «آری جز آنچه به حسّ درآمده باشد هیچ چیز در عقل نیست مگر خود عقل»، چون لاک منکر عقل نیست.

۳. معانی فطری وجود ندارد و علّتِ اعتقاد به آن‌ها تنبلی و ناآگاهی ذهن است!

۴. حقوق الهی پادشاهان درست نیست.

۵. اگر معانی ذهنی فطری نیستند پس از کجا می‌آیند: از حسّ و بعد از تعقُّل.

□ □ □

ـ جان لاک در مقدمهٔ «رساله‌های حکومت مدنی» خود ابراز امیدواری می‌کند که آنچه نوشته است برای «ایجاد سلطنت اعاده دهندهٔ بزرگ ما، پادشاه ویلیام (و) خوب شدن اسم او طبق خواست مردم کافی باشد.» آنگونه که بعداً مشاهده خواهیم کرد، هیوم معتقد بود که تئوری سیاسی لاک نمی‌توانست این کار را به انجام برساند. اما به‌هرحال اشتباه است که فکر کنیم لاک تئوری سیاسی خود را صرفاً با فکر ایجاد سلطنت ویلیام توسعه داد چون وی اصول این تئوری را پیش از سال ۱۶۸۸ داشت. بعلاوه، تئوری وی به‌عنوان بیان منظم اندیشهٔ آزادی آن دوره بوده و رساله‌هایش چیزی بیش از یک جزوهٔ شخص والامقام است.

---

1. Intuitive Knowledge. 2. Deists.

«رسالهٔ اول حکومت مدنی» نیازی به تعمُّقِ زیاد ما ندارد. لاک در این رساله بر ضد تئوری حق الهی پادشاهان که در «Patriarch» (۱۶۸۰) نوشتهٔ سر رابرت فیلمر ذکر شده بحث می‌کند. هیچ گواهی وجود ندارد که حضرت آدم اقتدار پادشاهی از سوی خداوند داشت و اگر وی این اقتدار را داشت گواهی وجود ندارد که وارثانِ او این اقتدار را داشتند. اگر وارثانِ آدم این اقتدار را داشتند، حق جانشینی آنان تعیین نشده بود و حتی اگر دستور الهی برای جانشینی وجود داشت از آن زمان دور تاکنون از میان رفته است. درواقع فیلمر آن‌گونه که لاک می‌گوید کندذهن نیست چون وی قبلاً آثار باارزش‌تری از Patriarch منتشر کرده بود. اما این اثر قبلاً منتشر شده و مباحثه در مورد آن درگرفته بود و کاملاً قابل درک است که لاک این اثر را برای مورد حمله قرار دادن در اولین رساله‌اش برگزیده بود.

لاک در «رسالهٔ» نخست اظهار می‌دارد که: موضع عمدهٔ سر رابرت فیلمر این است که «انسان‌ها به‌طور طبیعی آزاد نیستند. و این شالوده‌یی است که پادشاهی مطلق وی بر آن قرار دارد.» لاک آشکارا این نظریهٔ اجبار طبیعی انسان‌ها را رد کرده و عقیدهٔ خود را در «رسالهٔ» دوم این‌گونه بیان می‌کند که: انسان‌ها در حالت طبیعی به‌طور طبیعی آزاد و برابر بودند. هوکر عاقل به این برابری طبیعی انسان‌ها چنان بدیهی و ورای کلیهٔ پرسش‌ها می‌نگرد که آن‌را شالودهٔ الزام به عشق متقابل در بین انسان‌ها می‌سازد، عشق متقابلی که وی وظایفی را که ما در قبال یکدیگر داریم بر آن مبتنی می‌سازد و از آن قواعد عمدهٔ عدالت و خیرخواهی را نتیجه می‌گیرد.

بنابراین لاک مانند هابز با تصوُّر حالت طبیعت شروع می‌کند و به‌عقیدهٔ او «تمام انسان‌ها به‌طور طبیعی در این حالت بوده و به همین حالت باقی می‌مانند تا زمانی‌که بنا به خواست خود، عضو یک اجتماع سیاسی شوند.» اما تصوُّر وی در مورد حالت طبیعی تفاوت زیادی با عقیدهٔ هابز دارد. درواقع هابز عمده‌ترین مخالفی بود که لاک در رسالهٔ دومش در ذهن خود دارد، اما آشکارا این موضوع را ابراز نمی‌کند. به عقیدهٔ لاک، تفاوت عمده‌یی میان حالت طبیعت و حالت جنگ وجود دارد: «انسان‌هایی که طبق عقل و بدون یک مافوق مشترک زمینی که قدرت داوری بر آن‌ها داشته باشد، با هم زندگی می‌کنند حالتشان دقیقاً حالت طبیعت است.» نیرویی که بدون هیچ حقی اعمال گردد حالت جنگ را پدید می‌آورد، اما این حالت نباید به‌عنوان حالت طبیعت مشخص شود چون این امر

ضدّ حالت طبیعت را پدید می‌آورد یعنی نقیضِ آنچه که باید باشد».

لاک می‌تواند از صورتی که حالت طبیعی باید باشد سخن بگوید چون وی وجود یک قانون اخلاقی طبیعی را که از طریق عقل کشف کردنی است می‌پذیرد. حالت طبیعت حالتی از آزادی است نه بی‌بندوباری: «حالت طبیعی، قانونی طبیعی دارد که همه را ملزم می‌سازد و خرد که آن قانون است به همهٔ ابناءِ بشر تعلیم می‌دهد که انسان‌ها همگی یکسان و مستقل‌اند و نباید به زندگی، تندرستی، آزادی یا دارایی دیگری آسیب برسانند.» چون تمام انسان‌ها مخلوقات خداوند هستند. وگرچه امکان دارد فرد در مقابل حملات از خودش دفاع کرده و با ابتکار شخصی خود مهاجمان را مجازات کند، چون هیچ پادشاه یا داور عادی دنیوی نیست که وجدان او مقید به قانون اخلاقی طبیعی نباشد و همه را نسبت به جامعهٔ مدنی و مقررات قانونی آن ملزم نسازد. بنابراین، نظر لاک در مورد قانون طبیعی کاملاً با نظر هابز متفاوت است. هابز قانون طبیعی را قانون قدرت و زور و فریب می‌داند درحالی‌که از نظر هابز این قانون به‌معنای یک قانون اخلاقی الزامی جهانی است که از طریق عقل انسان رواج یافته، آن‌گونه که در خداوند و حقوق او، در رابطهٔ انسان با خداوند و در برابری بنیادی کلیهٔ انسان‌ها به‌عنوان مخلوقات عقلی منعکس می‌گردد. نامِ هوکر قبلاً به‌عنوان یکی از منابع نظری لاک در مورد قانون اخلاقی طبیعی ذکر شده است، امّا می‌توانیم از افلاطونیانِ کمبریج در انگلیس و نویسندگانی چون گرویتوس و پافندورف[1] در اروپا یاد کنیم.

لاک با اعتقاد به یک قانون اخلاقی طبیعی که مستقلّ از دولت و قانونِ آن بسته به وجدان است، به حقوق طبیعی نیز اعتقاد دارد. به‌طور مثال هر انسانی حق حفاظت از خود و دفاع از زندگی خود و حق آزادی دارد. البته وظایف لازم و ملزوم نیز وجود دارند. درواقع چون وظیفهٔ انسان حفظ و دفاع از زندگی خود است حق انجام این‌کار را دارد. و چون انسان اخلاقاً ملزم است وسایلی را برای حفظ زندگی خود در اختیار داشته باشد، حق ندارد خودش ـ این کار را انجام دهد یا با برده کردن خود به‌معنای واقعی کلمه قدرتِ در اختیار داشتن این وسایل را به‌دیگری بدهد.



1. Pufendorf.

ـ با این همه، حق طبیعی که لاک بیشترین توجه خود را به آن معطوف ساخت، حق مالکیت است. از آنجا که انسان وظیفه و حق حفاظت از خود را دارد نسبت به چیزهایی هم که برای نیل به این هدف لازمند حق دارد. خداوند زمین و تمام چیزهای موجود در آن‌را به‌منظور حمایت و رفاه انسان‌ها به آن‌ها واگذار کرده است. اما اگرچه خداوند زمین و چیزهای موجود در آن‌را تقسیم نکرده است، عقل نشان می‌دهد که این کار طبق خواست خداوند است که مالکیت خصوصی باید نه تنها با توجه به ماحصل زمین و چیزهای موجود در آن بلکه باید با توجه به خود زمین باشد.

چه چیزی حق اولیه را نسبت به مالکیت خصوصی پدید آورد؟ به عقیدهٔ لاک، کار، پدیدآورندهٔ این حق است. در حالت طبیعی کار انسان به خودش تعلق دارد و آنچه که وی از طریق آمیختن کارش با آن از حالت اولیهٔ آن خارج می‌کند متعلق به اوست. اگرچه آب چشمه‌ها متعلق به همه است اما با این همه چه کسی می‌تواند شک داشته باشد آبی که در کوزه است تنها از آنِ کسی است که آن‌را از چشمه آورده است؟ کار اوست که آب را از دست طبیعت گرفته، جایی که مشترک بوده و به‌طور یکسان به تمام فرزندان طبیعت تعلق داشت و به این طریق به وی اختصاص یافته است؟ فرض کنید که فردی در جنگل سیب‌هایی را از درخت برای تغذیهٔ خودش می‌چیند؟ هیچ‌کس در مورد مالکیت آن‌ها و حق وی در خوردن آن بحثی ندارد. اما این سیب‌ها چه زمانی متعلق به او می‌شوند؟ زمانی‌که وی آن‌ها را هضم کرد؟ زمانی‌که آن‌ها را خورد؟ زمانی‌که آن‌ها را پخت؟ وقتی‌که سیب‌ها را به خانه آورد؟ واضح است سیب‌ها زمانی از آن او شد که آن‌ها را چید یعنی زمانی‌که «وی کار خودش را با آن‌ها درآمیخت» و به این ترتیب سیب‌ها را از حالت مالکیت عمومی درآورد. مالکیت زمین نیز همین‌گونه کسب می‌شود. اگر فردی درختان یک زمین را در جنگل قطع کرده و زمین را صاف کرده، شخم زده، تخم بکارد، زمین و محصول متعلق به اوست چون این محصول حاصل کار اوست. اگر وی زمین را آماده نمی‌کرد زمین هرگز محصول نمی‌داد.

«تئوری» لاک به‌عنوان حق اولیه نسبت به مالکیت درواقع شامل تئوری کار در مورد ارزش نیز بوده و امروزه به‌طریقی از آن استفاده می‌شود که مؤلف آن هرگز انتظار آن‌را نداشته است. اما ذکر این معانی در اینجا لزومی ندارد. امّا توجه به این ضروری است که لاک در تأکید زیاد بر حق مالکیت شخصی از نگرش مالکانِ مُتَنَفِّذ که حامیان وی بودند

برکنار نمانده است. بدون شک واقعیتی در این اظهارات است. حداقل تصور این نکته غیرمنطقی نیست که توجهی که لاک به مالکیت شخصی داشت به‌ویژه به‌سبب تأثیر دیدگاه بخشی از جامعه‌یی بود که وی در آن زندگی می‌کرد. همچنین باید به‌خاطر داشت که حق مالکیت خصوصی مستقلّ از قوانین مدنی جوامع ابداعی جدید از جانب لاک نبود. همچنین باید خاطرنشان ساخت که وی اظهار نمی‌دارد که هر فردی حق دارد اموال را بی‌هیچ محدودیتی در آسیب زدن به دیگران گرد آورد. وی خود به این مسأله اعتراض کرده و می‌گوید اگر گرد آوردن فرآورده‌های زمین حقی را نسبت به آن فرآورده‌ها پدید می‌آورد هر کسی می‌تواند آن‌قدر که دوست دارد گرد آورد و پاسخ وی به این مسأله این است: نه به این صورت. همین قانون طبیعی که به این طریق به ما دارایی‌ها را می‌دهد، آن دارایی‌ها را نیز مقید می‌کند. «فرآورده‌های زمین برای استفاده و لذت بردن اعطاء شده است و هر فردی می‌تواند برای بهره بردن از زندگی از بیشتر این فرآورده‌ها استفاده کند پیش از اینکه آن‌ها از میان بروند، که بیشتر این فرآورده‌ها را وی می‌تواند با کار خود از آنِ خود سازد: یعنی، آنچه که ورای این امر است بیش از سهم وی بوده و متعلق به دیگران است.» چنانچه در مورد زمین، این اصل که کار حقی برای مالکیت است محدودیتی بر مالکیت پدید می‌آورد. چون «هر چقدر فرد زمین بیشتری را کشت کرده، توسعه داده، حاصلخیز کرده و بتواند از محصول آن استفاده کند به همان اندازه دارایی او محسوب می‌شود.»

واضح است که مقصود لاک این است که حق طبیعی برای به ارث بردن میراث وجود دارد. درواقع وی آشکارا اظهار می‌دارد که «هر فردی به‌هنگام تولد دو نوع حق دارد: اول، حق آزادی در مورد شخص خودش...، دوم، حق وی در قبال دیگر افراد در به ارث بردن اموال پدر به همراه برادرانش. خانواده یک جامعهٔ طبیعی است و پدران وظیفهٔ تأمین فرزندان خود را دارند. با این همه، لاک توجه زیادی به شرح چگونگی نیاز به مالکیت داشته تا توجیه حق وراثت، نکته‌یی که وی آن‌را مجهول باقی می‌گذارد.



ـ اگرچه حالت طبیعی وضع اموری است که در آن انسان‌ها هیچ اقتدار مشترکی بر امور ندارند، خداوند انسان را تحت الزامات شدید ضرورت، رفاه و خواست قرار می‌دهد تا وی را به سوی جامعه بکشاند. بنابراین ما نمی‌توانیم بگوییم که جامعه برای

انسان غیرطبیعی است. خانواده شکل ابتدایی جامعهٔ بشری برای انسان طبیعی است و جامعهٔ مدنی یا سیاسی در این معنا طبیعی است که احتیاجات بشری را برآورده می‌سازد. زیرا اگرچه انسان‌ها با در نظر گرفتن حالت طبیعی از یکدیگر مستقل‌اند، برای آن‌ها مشکل است که آزادی‌ها و حقوق خود را عملاً حفظ کنند. چون این حقیقت که همهٔ انسان‌ها در حالت طبیعی برای اطاعت از یک قانون اخلاقی مشترک مقید به وجدان هستند بدین معنا نیست که همه واقعاً از این قانون اطاعت می‌کنند. و این حقیقت که همه از حقوق یکسان برخوردارند و اخلاقاً ملزم به احترام گذاردن به حقوق دیگران هستند بدین معنا نیست که همه واقعاً به حقوق دیگران احترام می‌گذارند. بنابراین به نفع انسان است که برای حفظ درست آزادی‌ها و حقوقشان، یک جامعهٔ سازماندهی‌شده تشکیل دهند.

بنابراین، اگرچه لاک تصویر متفاوتی از آن حالت طبیعی که هابز بیان کرده بود نشان داد، این حالت را به‌عنوان وضعیت ایده‌آل امور تلقی نکرد. نخست اینکه، «گرچه قانون طبیعی برای کلیهٔ مخلوقات عقلی صریح و آشکار است ولی انسان‌ها که به‌سبب منافع خود و نادیده گرفتن نیازمندی به مطالعهٔ این قانون دچار تعصب می‌شوند، آمادگی آن‌را ندارند که به این قانون اجازه دهند بنا به خواستش در موارد خاص آن‌ها را مقید سازد».
بنابراین، پسندیده است که یک قانون نوشتاری برای تعریف قانون طبیعی و تصمیم‌گیری در مورد مسائل وجود داشته باشد. دوم اینکه، گرچه فرد در حالت طبیعی از حق مجازات متخلفان برخوردار می‌شود ولی انسان‌ها فقط تمایل دارند که در موارد مربوط به خود با شور و حرارت عمل کنند و در موارد مربوط به دیگران بی‌مبالات باشند. بنابراین پسندیده است که یک سیستم قضایی ثابت که عرفاً به‌رسمیت شناخته شده وجود داشته باشد. سوم اینکه، امکان دارد افراد در حالت طبیعی فاقد قدرت لازم برای مجازات مجرمان باشند حتی اگر محکومیت آن‌ها بجا باشد. به این ترتیب، نوع بشر با وجود تمام امتیازات حالت طبیعی، زمانی‌که در این حالت بسر می‌برند در شرایط بدی قرار دارند و سریعاً به سوی جامعه کشانده می‌شوند.

به اعتقاد لاک، غایت عمده و اصلی اتحاد انسان‌ها به‌صورت کشورهای مشترک‌المنافع و تحت حکمرانی حکومت قرار گرفتن آن‌ها برایِ حفظ مالکیتشان است. اما چنانچه ما کلمهٔ «مالکیت» را در مفهوم عادی و محدود آن در نظر بگیریم، این اعتقاد

لاک بد تعبیر می‌شود. چون لاک قبلاً توضیح داده است که وی این کلمه را در مفهوم وسیع‌تری بکار می‌برد. انسان‌ها در جامعه «برای خاطرِ حفظ متقابل زندگی، آزادی و مالکیت‌شان به یکدیگر می‌پیوندند که من آن‌را با نام کلی «مالکیت» می‌خوانم».

اکنون، لاک قصد دارد نشان دهد که جامعهٔ سیاسی و حکومت بر یک شالودهٔ عقلی قرار دارد. و تنها راهی که وی قادر است نشان دهد ابراز این مسأله است که:

آن‌ها بر اساس رضایت[1] بهم پیوسته‌اند. شرح مضرات حالت طبیعی و فواید جامعهٔ سیاسی کافی نیست حتی اگر این توضیح نشانگر این باشد که این جامعه، جامعه‌یی عقلی است یعنی هدف سودمندی را دنبال می‌کند. چون آزادی کامل حالت طبیعی ضرورةً تا حدودی با ایجاد جامعهٔ سیاسی و حکومت کاهش می‌یابد و این کاهش تنها زمانی قابل توجیه است که از رضایت کسانی‌که در جامعهٔ سیاسی متحد شده و تابع حکومت‌اند، ناشی شده باشد. یک جامعهٔ سیاسی زمانی پدید می‌آید که تک‌تک افراد در حالت طبیعی وارد جامعه شوند تا یک گروه مردم، یک جامعه را تحت یک حکومت عالی پدید آورند، یا زمانی‌که هر کسی با هر حکومتی که قبلاً پدید آمده پیوسته و با آن متحد می‌شود... «همچنانکه ذکر شده، انسان‌ها طبیعةً همگی آزاد، برابر و مستقل‌اند، هیچ‌کس را نمی‌توان خارج از این حیطه قرار داد و بدون رضایت خود فرد وی را تابع قدرت سیاسی دیگری ساخت. تنها راهی که از طریق آن هر کسی خود را از آزادی طبیعی خود محروم می‌سازد و قید و بند جامعهٔ مدنی را پدید می‌آورد، توافق کردن با افراد دیگر برای پیوستن به یک جامعه و متحد شدن در آن برایِ خاطر زندگی آسوده، امن و مسالمت‌آمیز فرد در میان دیگران، بهره‌مندی مطمئن همه از مالکیتشان و امنیت عمده در مقابل کسی است که جزو آن‌ها نیست.»

پس زمانی‌که انسان‌ها برای تشکیل یک جامعهٔ سیاسی به یکدیگر می‌پیوندند از چه چیز دست برمی‌دارند؟ و رضایت خود را به چه چیزی می‌دهند؟ نخست اینکه، انسان‌ها از آزادی خود دست نمی‌کشد تا وارد حالتی از بردگی[2] شوند. درواقع هر انسانی به شکلی از قدرت‌های قانونی و اجرایی خود دست می‌کشد که این قدرت‌ها در حالت طبیعی به وی تعلق دارند. چون وی جامعه یا تا حدودی هیأت قانونگذاری را برایِ ایجاد

1. Content.
2. Servitute.

چنین قوانینی که برای خیر عمومی لازم‌اند به رسمیت می‌شناسد و قدرت اجرایی این قوانین را به جامعه واگذار کرده و مجازات‌هایی را برای عدم اجرای آن‌ها وضع می‌کند. بدین ترتیب، آزادی حالت طبیعی کاهش یافته است. اما انسان‌ها این قدرت‌ها را واگذار کرده‌اند تا با اطمینان از آزادی‌های خود برخوردار شوند. «چون هیچ مخلوق عاقلی شرایط خود را به قصد بدتر شدن تغییر نمی‌دهد.» دوم اینکه، هر کسی که خارج از حالت طبیعی به یک جامعه می‌پیوندد باید بفهمد که از کلیهٔ قدرت‌های لازم برای این غایت‌ها که انسان‌ها برای خاطر آن در جامعه به اکثریت مطلق می‌پیوندند دست بردارد، مگر اینکه آن‌ها آشکارا موافق تعداد بزرگ‌تری از اکثریت مطلق باشند. بنابراین به عقیدهٔ لاک، «توافق اولیه» باید به‌عنوان دخالت دادن رضایت فرد در تبعیت از خواست اکثریت مطلق در نظر گرفته شود. ظاهراً عقیدهٔ لاک بر این بود که حق اکثریت مطلق برای ادارهٔ جامعه امری کاملاً بدیهی است اما توجه نکرد که یک اکثریت مطلق می‌تواند نسبت به اقلیت به‌طور ظالمانه‌یی عمل کند. به‌هرحال، هدف اصلی وی این بود که نشان دهد سلطنت مطلقه مغایر با توافق اجتماعی اولیه است، و بدون شک تفکر وی بر این پایه بود که خطری که از جانب حکمرانی اکثریت مطلق متوجه آزادی است بسیار کمتر از خطر سلطنت مطلقه است. و وی با افزودن رضایت به حکمرانی اکثریت مطلق در «توافق اولیهٔ» خود توانست بگوید که «سلطنت مطلقه که برخی آن را تنها حکومت در جهان می‌دانند، درواقع با جامعهٔ مدنی تناقض داشته به هیچ‌وجه نمی‌تواند شکلی از حکومت مدنی باشد».

اعتراض آشکار به تئوری توافق یا پیمان اجتماعی، مشکل یافتن نمونه‌های تاریخی آن است. بنابراین، این سؤال پدید می‌آید که آیا لاک توافق اجتماعی را به‌منزلهٔ یک واقعهٔ تاریخی تلقی می‌کرد. وی خود این اعتراض را مطرح می‌کند که تا به حال نمونه‌یی از انسان‌ها در حالت طبیعی که با هم ملاقات کرده و آشکارا برای تشکیل یک جامعهٔ سیاسی با هم موافقت کنند، وجود نداشته است. وی سپس اظهار می‌دارد که نمونه‌هایی را نظیر تشکیل اولیهٔ رم، ونیز و جوامع سیاسی خاص در آمریکا می‌توان یافت. و حتی اگر ما چنین نمونه‌هایی نداشته باشیم، سکوت در این زمینه دلیل بر عدم اثبات فرضیهٔ توافق اجتماعی نیست. چون حکومت در همه جا مقدم بر مدارک کتبی است و نوشته‌ها به‌ندرت بین مردم رواج پیدا می‌کنند تا وقتی‌که مداومت طولانی جامعهٔ مدنی از طریق

دیگر فنون ضروری‌تر برای امنیت، راحتی و وفور نعمت آن‌ها فراهم آورد. تمام این‌ها حاکی از آن است که لاک درواقع توافق اجتماعی را به‌منزلهٔ یک واقعهٔ تاریخی می‌دانست. اما وی در عین حال تأکید می‌کند که حتی اگر این امر بتواند نشانگر این باشد که جامعهٔ مدنی خارج از خانواده و قبیله توسعه پیدا می‌کند و اینکه حکومت مدنی توسعهٔ حکمرانی مربوط به بزرگ طایفه است، این امر این حقیقت را که شالودهٔ عقلی جامعه و حکومت مدنیِ رضایت است عوض نمی‌کند.

با این همه، اعتراض دیگری نیز پدید می‌آید. حتی اگر بتوان نشان داد که جوامع سیاسی ریشه در یک توافق اجتماعی و در رضایت انسان‌هایی دارد که داوطلبانه این جوامع را پدید آورده‌اند این امر چگونه جامعهٔ سیاسی را آن‌گونه که ما می‌شناسیم توجیه خواهد کرد؟ چون واضح است که به‌طور مثال، شهروندان بریتانیای کبیر رضایت آشکاری مبنی بر اینکه اعضای جامعهٔ سیاسی خود هستند ابراز نمی‌کنند حال آنکه پیشینیان آن‌ها شاید چنین کاری کرده‌اند.

درواقع خود لاک که کاملاً از این مشکل آگاه است، با ذکر این نکته که: یک پدر نمی‌تواند از طریق هیچ توافقی کودکان یا اعقاب خود را مقید و ملزم سازد که بر این امر تأکید کنند. یک فرد می‌تواند به خواست و ارادهٔ خود شرایطی را مقرر کند که چنانچه پسرش به‌عنوان عضوی از همان جامعهٔ سیاسی به‌منزلهٔ پدر خود نبوده و باقی نماند، از به ارث بردن و استفاده از دارایی پدرش محروم شود. اما پدر نمی‌تواند پسرش را وادار به قبول ارث بکند. چنانکه پسرش شرایط را دوست نداشته باشد می‌تواند از قبول ارثیه سرباز زند.

لاک برای اینکه بتواند با این اعتراض مواجه شود باید وسیله‌یی برای تمایز بین توافق آشکار و توافق ضمنی داشته باشد. اگر فردی در یک جامعهٔ سیاسی خاص بزرگ شده، مالکیت را طبق قوانین دولت به ارث برده و از امتیازات یک شهروند برخوردار شود، باید حداقل توافق ضمنی به عضویت در آن جامعه داده باشد. چون کاملاً غیرمنطقی خواهد بود که فرد از امتیازات یک شهروند برخوردار بوده و با این حال معتقد باشد که هنوز در حالت طبیعی است. به عبارت دیگر، فردی که از حقوق و مزایای یک شهروند دولت خاص برخوردار است باید داوطلبانه و به‌هرحال به‌طور ضمنی وظایف یک شهروند دولت را به‌عهده بگیرد. و لاک در پاسخ به این اعتراض که یک فرد که با ملیت

انگلیسی یا فرانسوی متولد شده انتخابی ندارد مگر اینکه تابع الزامات یک شهروند باشد می‌گوید وی درواقع می‌تواند یا با رفتن به دولتی دیگر یا رفتن به بخش دورافتاده‌یی از دنیا جایی که می‌تواند آنجا در حالت طبیعی زندگی کند، از دولت کناره بگیرد.

البته این پاسخ را باید در پرتو شرایط پدید آمده در دورهٔ لاک درک کرد، زمانی‌که مقررات پاسپورت، قوانین مهاجرت، قانون نظام وظیفهٔ جهانی و غیره ناشناخته بود و زمانی‌که حداقل امکان فیزیکی برای یک فرد وجود داشت که بتواند از کشور خارج شده و در میان وحشیانی چون ساکنان آفریقا و آمریکا زندگی کند. اما با این همه، اظهارات لاک به نشان دادن حالت ساختگی و غیرواقعی تئوری توافق اجتماعی کمک می‌کند. در شرح ریشه‌های جامعهٔ سیاسی لاک، تلفیق دو عنصر را می‌یابیم، ایدهٔ قرون وسطایی خصوصیت «طبیعی» جامعهٔ سیاسی که از فلسفهٔ یونانی برآمده و، تلاش معتقد به اصالت عقلی برای یافتن توجیهی برای محدویت‌های آزادی در جامعهٔ سازماندهی شده.



ـ همان‌گونه که مشاهده کردیم هابز اظهار داشت یک پیمان وجود دارد که تعدادی از انسان‌ها از طریق آن پیمان «حقوقی» را که در حالت طبیعی از آن برخوردارند به پادشاه اعطاء می‌کنند. به این ترتیب جامعهٔ سیاسی و حکومت همزمان توسط یک رضایت پدید می‌آیند. اگرچه این مسأله مورد بحث است که تئوری سیاسی هابز دو پیمان یا توافق یا معاهده را جایز می‌داند، یکی اینکه از طریق آن جامعهٔ سیاسی تشکیل شده و دیگری آنکه از طریق آن حکومت ایجاد می‌شود. درواقع اینجا اشارهٔ آشکاری به دو توافق نشده اما گفته شده است که لاک به‌طور ضمنی معتقد است دو توافق وجود دارد. انسان از طریق توافق اول عضو یک جامعهٔ سیاسی مشخص شده و خود را ملزم می‌سازد که تصمیمات اکثریت مطلق را بپذیرد، در حالی‌که از طریق توافق دوم، اکثریت (یا همهٔ) اعضای جامعه، تازه تشکیل شده موافقت می‌کنند که حکومت را خودشان اداره کنند یا یک حکومت «اولیگارشی» یا یک پادشاهی به‌طور موروثی یا انتخابی دایر کنند. بنابراین در حالی‌که در تئوری هابز براندازی پادشاه به‌طور منطقی مستلزم انحلال جامعهٔ سیاسیِ مورد بحث بوده، این مسأله در تئوری لاک وجود ندارد، چون جامعهٔ سیاسی با یک پیمان مشخص تشکیل شده و تنها می‌تواند با توافق اعضای آن منحل گردد.

مطمئناً مطالب زیادی می‌توان در مورد این تعبیر ذکر کرد. اما در ضمن به‌نظر می‌رسد لاک به رابطهٔ میانِ شهروند و حکومت برحسب ایدهٔ امانت‌داری می‌اندیشد تا برحسب یک توافق. مردم حکومتی را دایر می‌کنند و وظیفهٔ مشخصی را به آن اعطاء می‌کنند و حکومت تعهد دارد که این سپرده را به انجام برساند. اولین و اساسی‌ترین قانون مثبت تمام کشورهای مشترک‌المنافع ایجاد قدرت قانون‌گذاری است. و «جامعه» این قدرت قانون‌گذاری را به عهدهٔ کسانی می‌گذارد که به اعتقاد آن‌ها مناسب این سپرده است به‌طوری‌که، آن‌ها از طریق قوانین اظهار شده اداره خواهند شد یا اینکه صلح، آرامش و مالکیت آن‌ها همانند زمانی‌که در حالت طبیعی بودند نامطمئن خواهد بود.

لاک از هیأتِ مقننه به‌عنوان «قدرت برتر» در کشور مشترک‌المنافع یاد می‌کند. امّا به‌طورِ مثال بسیار نامطلوب است که اشخاصی که قانون‌گذارند خودشان مجری قانون باشند. چون امکان دارد این اشخاص خود را از پیروی از قوانینی که وضع می‌کنند معاف کرده و قانون را هم در وضع کردن و هم در اجراء مطابق نفع شخصی خود سازند و به این ترتیب منافعی متفاوت با بقیهٔ جامعه داشته باشند. بنابراین هیأت اجرایی باید از هیأت قانون‌گذار متمایز باشد. و چون لاک بر مرغوبیت جدایی قدرت در کشور مشترک‌المنافع تأکید بسیار کرده، بحث در مورد این مسأله است که وی مطابق با پادشاه هابز نیست. البته این صحیح است که ما تمام مفهومی را که هابز به کلمهٔ «پادشاه» نسبت می‌داد به آن نسبت می‌دهیم اما آنگونه که مشاهده کردیم لاک یک قدرت عالی را یعنی هیأت قانون‌گذاری را به‌رسمیت می‌شناسد. و مادامی‌که این قدرت برتر در کشور مشترک‌المنافع است شاید بتوان گفت در این مفهوم همانند پادشاه هابز است.

با این وجود، هرچند که «تنها یک قدرت برتر می‌تواند وجود داشته باشد که قانون‌گذار بوده، سایرین باید تابع آن بوده و باشند و با وجودی که هیأت قانون‌گذاری تنها یک قدرت امانت‌دار است که برایِ خاطر غایت‌های خاصی قانون وضع می‌کند، هنوز مردم در مواقعی که ببینند قانون هیأت قانون‌گذاری مغایر با سپرده‌یی است که به آن‌ها اعطاء شده، قدرت برتر برای برکناری یا تغییر این هیأت را دارند. به این ترتیب قدرت هیأت قانون‌گذاری مطمئناً مطلق نیست: این هیأت امانتی برای به انجام رساندن دارد. و البته این هیأت تابع قانون اخلاقی است. به این ترتیب لاک این قیود را وضع می‌کند که امانتی که از طریق جامعه و قانون خداوند و طبیعت به آن‌ها (اعضای هیأت قانون‌گذاری)

داده شده، طبق قدرت قانون‌گذاری هر کشور مشترک‌المنافعی با هر شکلی از حکومت تنظیم شده است. اول اینکه، هیأت قانون‌گذاری باید با قوانینی که با اطلاع عموم رسانده شده اداره گردد که برای همه یکسان بوده و در موارد خاص تفاوتی با هم نداشته باشد. دوم اینکه، هدف این قوانین باید تنها خیر مردم باشد. سوم اینکه، هیأت قانون‌گذار نباید مالیات را بدون رضایت مردم که توسط خودشان یا نمایندگان آن‌ها پرداخت می‌شود، افزایش دهد.

چون هدف عمده‌یی که جامعه برای خاطر آن تشکیل شده به‌سبب ارائهٔ مالکیت و حمایت از آن است. چهارم اینکه، قانون‌گذار حق انتقال قدرت قانون‌گذاری را به هیچ شخص یا گروهی که مردم این قدرت را به آن‌ها اعطاء نکرده‌اند ندارد و نمی‌تواند از نظر قانونی اقدام به این‌کار کند.

زمانی‌که ما در مورد جدایی قدرت‌ها سخن می‌گوییم کلاً به تمایز سه‌جانبه بین قدرت‌های قانون‌گذاری، اجرایی و قضایی اشاره می‌کنیم. اما مجموعهٔ سه‌گانهٔ لاک متفاوت بوده و متشکل از قدرت‌های قانون‌گذاری و اجرایی و قدرتی است که وی آن‌را «اتحادی» می‌نامد. این قدرت «اتحادی» متشکل است از قدرت جنگ و صلح، پیمان و معاهدات و کلیهٔ مذاکرات با تمام اشخاص و جوامع فاقد کشور مشترک‌المنافع. لاک این قدرت را یک قدرت متفاوت می‌داند گرچه وی خاطرنشان می‌سازد که این قدرت به‌ندرت می‌تواند از قدرت اجرایی در مفهومی که به یک شخص یا اشخاص متفاوت داده شده جدا گردد، و چنانکه شد این امر موجب «بی‌نظمی و خرابی» خواهد شد. به‌نظر می‌رسد لاک قدرت قضایی را بخشی از قدرت اجرایی دانسته است. به‌هرحال دو نکته‌یی که وی بر آن‌ها تأکید دارد این است که قانون‌گذار باید برتر باشد، و هر قدرتی از جمله قدرت قانون‌گذاری امانتی برای به انجام رساندن دارد.



ـ زمانی‌که جامعه از میان می‌رود مطمئناً حکومت آن جامعه نیز نمی‌تواند پابرجا باشد. اگر فاتحی «جوامع را تکه‌تکه کند» واضح است که حکومت آن‌ها از میان می‌رود. لاک این انحلال را که از طریق زور صورت گرفته «سرنگونی از بیرون» می‌نامد.

اما انحلال «از درون» نیز می‌تواند صورت بگیرد و لاک بیشتر قسمت‌های بخش آخر «رساله» دوم را به این موضوع اختصاص داده است.

حکومت می‌تواند از طریق قانون‌گذاری که تغییر یافته از درون منحل گردد. لاک که به وضوح قانون اساسی انگلیسی را مد نظر دارد می‌گوید تصور کنیم که قدرت قانون‌گذاری از طرف مردم به مجلسی از نمایندگان که توسط مردم انتخاب شده، به مجلسی از اشخاص برجسته با قدرت موروثی و به یک شخص با قدرت موروثی یعنی شاهزاده اعطاء شود که قدرت اجرایی برتر و نیز حق تشکیل و انحلال هر دو مجلس را دارد. اگر شاهزاده خواستِ مستبدانهٔ خود را جایگزین قوانین کرده یا چنانچه از گردهمایی هیأت قانون‌گذاری (یعنی مجالس، به‌ویژه نمایندگان مجلس) در زمان معین جلوگیری کرده یا مانع از فعالیت آزاد آن‌ها شود یا چنانچه به‌طور مستبدانه‌یی شیوهٔ انتخابات را بدون رضایت مردم و برخلاف نفع مردم تغییر دهد، در تمامی این موارد قانون‌گذار تغییر کرده است. باز اگر دارندهٔ قدرت اجرایی برتر، مسؤولیت خود را رها کرده یا آن‌را نادیده بگیرد به‌طوری‌که قوانین قابل اجرا نباشد، حکومت به‌طور آشکاری از هم پاشیده می‌شود.

به‌علاوه، حکومت‌ها زمانی از میان می‌روند که شاهزاده یا قانون‌گذار به‌طریقی مغایر با امانت‌شان رفتار کنند، مثل زمانی‌که یکی از آن‌ها به مالکیت شهروندان تجاوز کرده یا سعی کند تسلط مستبدانه‌یی بر زندگی، آزادی یا مالکیت آن‌ها داشته باشد.

زمانی‌که حکومت تحت هر یک از این شرایط «منحل می‌شود» شورش و طغیان بجا است. گفتن این مسأله که این اصل موجب شورش زیاد می‌شود بحثی منطقی نیست. چون اگر شهروندان تابع بوالهوسی مطلق قدرت ظالمانه باشند هر چقدر هم که شخصیت مقدس حکمرانان مورد تمجید قرار گرفته باشد آن‌ها آماده‌اند تا از هر فرصتی برای شورش استفاده کنند. به‌علاوه، شورش‌ها درواقع برای خاطر هر مدیریت بدی در امور دولتی پدید نمی‌آید. و هرچند که ما به‌هنگام صحبت از رعایا و اعمال آن‌ها درمورد «شورش» و «شورشیان» نیز سخن می‌گوییم احتمالاً درست‌تر این است که از حکمرانان نیز در مواقعی‌که به‌صورت حاکم مستبدی درآمده و به‌طریقی مغایر با خواست و منافع مردم عمل می‌کنند به‌عنوان شورشی یاد کنیم. حقیقت اینکه، قیام‌ها و شورش‌های نابجایی می‌تواند پدید آید و این شورش‌ها جرم محسوب می‌شوند اما احتمال وجود ستم از بجا بودن شورش نمی‌کاهد. و اگر سؤال شود زمانی‌که شرایط و اوضاع، مشروعیت بجا بودن شورشی را تغییر می‌دهد چه کسی باید در این مورد داوری کند

«پاسخ من این است که مردم باید داوری کنند.» چون تنها مردم‌اند که تحت نظر خداوند می‌توانند داوری کنند که آیا این امانت‌دار از امانت آن‌ها سوءاستفاده کرده است یا نه.



ـ تئوری سیاسی لاک ظاهراً از جنبه‌های متعددی قابلِ انتقاد است. این تئوری سیاسی همراه با دیگر تئوری‌های سیاسی که چیزی بیش از بیان اصول بسیار کلی‌اند چنان کلی که می‌توان آن‌ها را «بادوام»[1] نامید، نقص ارتباط بسیار نزدیکی با شرایط تاریخی آن عصر را دارد. البته، این امر در مورد تئوری که کم و بیش وارد جزییات می‌شود اجتناب‌ناپذیر است. این حقیقت تعجب‌آور نیست که رسالهٔ حکومت مدنی لاک تا حدودی شرایط تاریخی معاصر و اعتقاد سیاسی محکم و شخصی نویسنده را به‌عنوان یک «ویگ»[2] و یک مخالف استوارت[3]ها منعکس می‌کند. چون غیر از اینکه فیلسوف سیاسی قصد دارد با بیان مسایلی چون «حکومت با در نظر داشتن خیر عمومی به پیش برود» محدود کند چاره‌یی ندارد جز اینکه از دانسته‌های سیاسی زمان خود به‌عنوان موادِّ لازم استفاده کند. ما در تئوری‌های سیاسی یک دیدگاه خاص و روحیه و جنبش از زندگی سیاسی را مشاهده می‌کنیم که به بیان اندیشه‌یی نایل می‌شود. و تئوریهای سیاسی در مراحل متفاوتی به‌طور اجتناب‌ناپذیری دارای تاریخ‌اند. این مسأله در مورد تئوری سیاسی افلاطون و نیز تئوری سیاسی مارکسیست‌ها نیز صادق است. و طبیعی است که این امر در مورد تئوری لاک نیز بدین‌گونه باشد.

شاید بتوان گفت نمی‌توان آنچه را که عملاً از آن به‌عنوان اجتناب‌ناپذیر یاد می‌شود، کاملاً یک «نقص» دانست. اما اگر یک فیلسوف سیاسی تئوری خود را به عنوان تئوری ارائه می‌کند به نظر من ایراد گرفتن از استعمال این کلمه کار بیهوده‌یی است. به‌هرحال، تئوری سیاسی لاک نقایص دیگری نیز دارد. قبلاً ساختگی بودن تئوری توافق اجتماعی مورد توجه قرار گرفت. و احتمال دارد به عدم موفقیت لاک در ارائهٔ تجزیه و تحلیل دقیقی از نظریهٔ خیر عمومی نیز توجه کنیم. قصد وی این بود بدون هیچ دردسری فرض

---

1. Perennial.

2. Whig: Tory

ـ هر یک از اعضای حزب آزادیخواه انگلیس در سدهٔ هفدهم میلادی

۳. Stuart = استوارت، خانوادهٔ سلطنتی اسکاتلند و انگلستان که رابرت دوم اولین پادشاه اسکاتلند از این خانواده بوده.

کند که حفظ مالکیت شخصی و بالا بردن خیر عمومی برای کلیهٔ مقاصد و اهداف کلماتی مترادف‌اند. احتمال دارد بگوییم این انتقاد از دیدگاهِ فردی صورت گرفته که به تحول زندگی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی توجه داشت که لاک نتوانست آن‌ها را پیش‌بینی کند، تحولی که اصلاح آزادیخواهانهٔ دورهٔ وی را ایجاب می‌کرد و این امر تا حدودی صحیح است. اما این بدین معنا نیست که لاک حتی در چهارچوب شرایط سیاسی دورهٔ خود نتوانست شرح مناسبی از عملکرد جامعهٔ سیاسی و حکومت ارائه کند. آن بخش از شرح وی مورد نیاز است که هم در یونان و هم در تفکر سیاسی قرون وسطی حتی به شکل بدوی وجود داشت.

ابراز این مسأله که تئوری سیاسی لاک مورد انتقاد است بدین معنا نیست که این تئوری فاقد ارزش پایداری است. و ابراز این مطلب که، اصولی که می‌توان آن‌ها را دارای اعتبار با دوام فرض کرد اصولی هستند که محدودیت را بر یک دورهٔ خاص یا دوره‌یی از شرایط صرفاً برایِ خاطر عمومیت آن‌ها برتری می‌دهد بدین معنا نیست که بگوییم این اصول بی‌ارزش‌اند. یک اصل بی‌ارزش به‌حساب نمی‌آید چون باید به‌طرق مختلف در دوره‌های مختلف از آن استفاده شود. اصل لاک مبنی بر اینکه حکومت، در مفهوم وسیع سازمان دولتی و نه فقط در مفهوم محدود آن که کلمهٔ «حکومت» امروزه مورد استفاده قرار می‌گیرد امانتی برای به انجام رساندن داشته و به‌منظور بالا بردن خیر عمومی پدید آمده اکنون مانند زمانی‌که لاک آن‌را ابراز کرد صحیح است. البته این اصل نوظهور نبود. آکیناس هم همین مطلب را ابراز کرده بود. اما نکتهٔ اصلی این است که این اصل نیاز به تکرار دائم دارد. برای اینکه این اصل عملی گردد باید در طرق مختلف و در دوره‌های متفاوت استعمال شود. و لاک به اعتقاد خود سعی داشت نشان بدهد که این اصل باید در شرایط دورهٔ خودش که مانند شرایط دورهٔ قرون وسطی نبود استفاده شود.

با این همه، تئوری سیاسی لاک کاملاً سوای قابلیت‌ها و عدم قابلیت‌های آن از نظر تاریخی اهمیت فراوان دارد. این تئوری علی‌رغم انتقادات وارده بر آن، در قرن هجدهم در کشور لاک عموماً مورد قبول واقع شد. و حتی زمانی‌که نویسندگانی چون هیوم تئوری توافق اجتماعی را مورد حمله قرار دادند علی‌رغم تمام این‌ها اندیشه‌های کلی لاک در مورد حکومت مورد قبول واقع شده بود. البته بعدها مسیر متفاوتی از تفکر با پیروی از عقاید بِنْتِم از یک سو و تئوری‌های بورک از سوی دیگر، پدید آمد. اما بیشتر آنچه که لاک

گفته بود به‌صورت مالکیت مشترکی باقی ماند. در ضمن تئوری سیاسی وی دز اروپا البته در هلند، جایی‌که در آن در تبعید بسر می‌برد و نیز در فرانسه جایی که افکارش بر نویسندگان تنویر افکار نظیر مونتسکیو تأثیر گذارده بود، معروف شد. به‌علاوه، در مورد تأثیر عمدهٔ وی در آمریکا شکی نیست حتی اگر دستیابی به میزان دقیق تأثیر وی بر رهبران انقلاب نظیر جفرسون ممکن نباشد. درواقع، اثرات وسیع و دائمی رسالهٔ حکومت مدنی لاک گواهی برای رد دائمی این تفکر است که فلاسفه بی‌فایده‌اند. بدون شک درست است که خودِ لاک جنبشِ از قبل پدیدآمدهٔ اندیشه را جداجدا بیان کرده است اما این بیانِ مجزا خود تأثیر شدیدی بر تحکیم و انتشار جنبش اندیشه و پیش بردن زندگی سیاسی که او ابراز کرده بود، داشت.



ـ به‌گفتهٔ دالامبر، مؤلف دایرةالمعارف فرانسوی، لاک مابعدالطبیعه را به همان طریقی بوجود آورده که نیوتن فیزیک را. منظور دالامبر از مابعدالطبیعه در این مورد تئوری معرفت است آن‌گونه که لاک درک کرده، یعنی به‌عنوان تعیین حدود، قدرت‌ها و محدودیت‌های درک انسانی. و انگیزه‌ای که لاک به توسعهٔ تئوری معرفت و طرز عملکرد مابعدالطبیعه در عملکرد تجزیه و تحلیل از درک بشری داد درواقع یکی از طرق عمده‌ای بود که وی در آن تأثیر زیادی بر اندیشهٔ فلسفی گذارد. اما تأثیر وی در اخلاقیات نیز، از طریق عناصر پیروی از مکتب لذت‌پرستی در تئوری اخلاقی‌اش و همان‌گونه که در بخش آخر دیدیم این تأثیر در تئوری سیاسی نیز زیاد بود. باید اضافه کرد لیبرالیسم اقتصادی از نوع آزادی اقتصادی و عدم دخالتِ دولت (Laissez - Faire) نظیر آنچه که در نوشته‌های «طرفداران فرانسوی عقیدهٔ حکومت عوامل طبیعی» (به‌طور مثال، فرانسواکسنی، ۱۷۷۴-۱۶۹۴) و در «ثروت ملل» نوشتهٔ آدِم اسمیث (۱۷۷۶) یافت می‌شود، حداقل ارتباط دوری با تئوری‌های سیاسی و اقتصادی لاک دارد.

تأثیر فرضیهٔ مبتنی بر تجربهٔ لاک در فلسفه‌های بارکلی و هیوم که بعداً مورد بررسی قرار خواهد گرفت به‌خوبی مشاهده می‌شود. اصل ناشی از تجربهٔ وی در روند این توسعهٔ اندیشه به‌طرقی استعمال شد که وی خود انتظار آن‌را نداشت. اما نکتهٔ تعجب‌آوری در این مسأله نیست. لاک متفکری میانه‌رو و متعادل بود. بنابراین طبیعی بود که وی شیفتهٔ مردی چون ساميوئل کلارک که ظاهراً احترام فراوانی برای او قایل بود

بشود. اما طبیعی است که جنبه‌های متفاوت اندیشهٔ لاک توسط دیگران به‌طریقی توسعه‌یافته است که وی خود آن‌را مبالغه‌آمیز می‌دانست. به‌طور مثال، اظهارات وی در مورد عقل به‌عنوان داور مکاشفه بر خداپرستان است که بر رویِ آن‌ها تأثیر گذارد و ما بالینگ بروک را می‌بینیم که از لاک به‌عنوان تنها فیلسوف برجسته‌یی که برایش احترام قایل است تمجید می‌کند. باز، مشاهدات لاک در «مقاله» در مورد حقیقت عقاید بعدها نتیجهٔ خود را در روانشناسی تداعی معانی دیوید هارتلی (۵۷-۱۷۰۵) و جوزف پریستلی (۱۸۰۴-۱۷۳۳) نشان می‌دهد. این‌دو بر ارتباط بین وقایع فیزیکی و روحی تأکید کردند و پریستلی در هر حال یک موضَعِ ماتریالیستی اتخاذ کرد. البته لاک خود یک ماتریالیست نبوده و افکار و عقاید را به‌منزلهٔ احساس‌ها به‌سادگی منتقل شده تلقی نکرد. وی همچنین سخنانی ابراز کرد که می‌تواند به‌عنوان شالوده‌یی برای اعتقاد به اصالت احساس مورد استفاده قرار گیرد. به‌طور مثال، وی اظهار داشت همهٔ ما می‌دانیم که احتمالاً خداوند قدرت تفکر را به یک چیز کاملاً مادی داد. و عناصر اعتقاد به اصالت احساس به‌طور مثال بر پیتربرونی (۱۷۳۵) اسقف کورک و کندیاک (۸۰-۱۷۱۵) فیلسوف فرانسوی تأثیر نهاد. درواقع، عناصر اعتقاد به اصالت احساس در فلسفهٔ لاک تأثیر قابل ملاحظه‌یی، مستقیم یا غیرمستقیم بر متفکران تنویر افکار فرانسوی نظیر مؤلفان دایرةالمعارف گذاشت.

به‌طور خلاصه، لاک یکی از شخصیت‌های برجستهٔ دورهٔ تنویر افکار بود که روحیهٔ آزادی‌طلبی، خردگرایی و تنفر از حکومتِ مطلقهٔ فردی را که صفت مشخصهٔ آن دوره بود در خود و در نوشته‌هایش نشان داده است. اگرچه باید اضافه کرد که وی خصوصیات میانه‌روی، پاک‌دلی و حس جدی مسؤولیت را ــ که در برخی مواقع متفکران اروپایی تحت تأثیر وی فاقد آن بودند ــ داشت.

اما اگر لاک یکی از متفکرانِ عمدهٔ دورهٔ خودش بود، نیوتن نیز جزو یکی از آن‌ها محسوب می‌گردد. و دالامبر در ذکر این‌دو با هم ناحق نبود. بنابراین گرچه این کتاب مطمئناً قصد بیان تاریخ علم فیزیک را ندارد اما حداقل باید مطلبی در مورد این ریاضی‌دان و فیزیک‌دان بزرگ که چنین تأثیر عمیقی بر اندیشهٔ انسان‌ها نهاده، بیان می‌کرد.

□ □ □

ریچارد برثوگ[1] (۱۶۹۴-۱۶۳۸ مـ.) [پلیموت، آکسفورد، لایدن، بودن[2]]. ریچارد پس از آنکه در آکسفورد تعلیم گرفت، به مطالعات خود ادامه داد، و از لایدن درجهٔ دکتری گرفت، و چون به انگلستان بازآمد، بکار طبابت پرداخت. اطلاعات او وسیع، و مردی دانشمند بود ولیکن مغرور و جاه‌طلب هم بود. تصنیفات او از تسامح مذهبی و آزادی عقیده جانب‌داری می‌کرد. شهرت او مربوط به انتقاداتی است که از عقاید لاک به‌عمل آورده است. تصنیف مهم او رسالهٔیی دربارهٔ عقل و ماهیت ارواح[3] نام دارد که در سال ۱۶۹۴ اندکی پیش از مرگش منتشر شد. در این رساله برثوگ بیان می‌دارد که: همهٔ معرفت ما با نیروی ما برای دانستن مطابقت دارد. از اعیان جهان خارجی ما تنها مظاهر و پدیدارها را می‌دانیم، و تعبیرات عقلی ما مبتنی بر وجوه و شرایط فکرمان است که آن‌ها را به‌صورت‌هایی مانند: جوهر، اعراض، مکان، زمان، علت و معلول بیان می‌کنیم. ما باید وجود جهان خارجی را مسلم فرض کنیم تا بتوانیم از مذهب شک بگریزیم. ماهیت عالم را نیز باید برآمده از یک اصل روحانی تلقی کرد که تجارب ما را بوجود می‌آورد.

جان تلند[4] (۱۷۲۲-۱۶۷۰مـ.) [لاندن دری[5]، گلاسکو، لایدن آکسفورد، لندن]. وی از خداگرایان خالص برجسته است. و شهرت نخستین او به اعتبار کتابی است که تحت عنوان مسیحیت مرموز نیست[6] (۱۶۹۶) بچاپ رسید. تلند در این کتاب می‌گوید: در انجیل‌ها و کتب مقدس هیچ امر متعالی و یا مخالف عقل نیست، ولیکن کشیشان و فیلسوفان، دین مسیح را به‌صورت اسرار درآورده‌اند. او نخستین کسی است که لقب «متفکر آزاده»[7] گرفت، و همو بود که لفظ پان‌تئیسم[8] (= همه خداانگاری) را وضع کرد.

پیربیل[9] (۱۷۰۶-۱۶۴۷مـ.) [تولوز، ژنو، صیدان[10]، رتردام]. وی اگرچه پسر رهبری کالونیست بود، لیکن به مذهب کاتولیک درآمد، ولی اصول آن مذهب را نپسندیده دوباره به مذهب کالوین گروید. و ازاین‌رو به ژنو فرار کرد، و در آنجا با فلسفهٔ دکارت

---

1. Richard Burthogge.
2. Bowden.
3. *Essay on Reason and the Nature of Spirits.*
4. John Toland.
5. Londonderry.
6. *Christianity Not Mysterious.*
7. "Free-Thinker".
8. "Pantheism".
9. Pierre Bayle.
10. Sedan.

آشنا شد. تعمیم و همگانی کردن ادبیات یکی از مقاصد مهم او بود، و در این راه بسیار کوشید. بعدها اغلب اوقات او صرف تهیه و نگارش فرهنگ تاریخی و انتقادی[1] گردید که در فرانسه بسیار مورد پسند واقع شد، به‌ویژه ولتر از آن بسیار استفاده کرد. روش بیل در بحث و نگارش، ارزیابی مطالب همراه با عقاید مخالف آن، و پرهیز از داوری عجولانه بود؛ که اصول آن‌را با دقت و مهارت خاصی تدوین و عرضه کرد، که پس از انتشار سروصدا بلند کرد. بیل به بدعت‌آوران، و بی‌دینان و کافران و ملحدان نیز احترام قایل بود و دربارهٔ آن‌ها نیز به عدالت داوری می‌کرد، و معتقد بود که نه الهیات و نه فلسفه می‌تواند یقین مطلق را در موضوعی ارائه دهند. و بر این بود که عقل و ایمان دوجانب و دو صورت از یک حقیقت است، و یکی بدون دیگری محدود و ناقص است. همو استدلال می‌کرد که آزادی فکر، حق طبیعی مردم است، و ازاین‌رو در حق کافر و ملحد نیز باید انصاف بکار بست چه او نیز می‌تواند شهروند خوبی باشد. اگرچه بیل تاریخ تمدن را به‌منزلهٔ سندی از کوشش انسان برای پیشرفت خودش به‌نظر می‌آورد، با وجود این انقلابی نبود. بیل مذهب توحید فلسفی اسپینوزا را مردود می‌دانست، و مذهب ثنوی مانی را بیشتر می‌پسندید.

---

1. *Dictionnaire Historique et Critique.*

۹

عصر روشنگری

سدهٔ هجدهم بیشتر به دورهٔ تنویر افکار یا عصر روشنگری[1] معروف است، به سبب فعالیت‌های شدید عقلانی در بسیاری از جهات. در این دوره مسألهٔ معرفت به تفضیل مورد بحث قرار گرفت؛ برخی از متفکران روی عنصر عقلی معرفت تکیه کردند، در حالی‌که گروهی دیگر پژوهش و تحقیق معلومات حسی را تأکید کردند. در ریاضیات، نظریهٔ احتمال و حساب جامعه و فاضله پیدا شد. علوم طبیعی با استفاده از نظریهٔ ذره‌انگاری[2]، شکلی جدید به خود گرفت. علوم اجتماعی مورد پژوهش و تحقیق قرار گرفت، و امور زیر اهمیت یافت: تفسیر تاریخ، رشد انسان، صورت مطلوب حکومت و دولت، قانون بین‌الملل، نظریهٔ تربیت، و به‌ویژه اقتصادیات. پیشرفت‌های توفیق‌آمیز در فیزیک، آن‌را نمونه‌یی بارز از علم انسان کرد. دین از چندین جهت بررسی شد؛ مثلاً موازین و قواعد عقلی در سنجش آن اعمال شد. مذاهب و ادیان تطبیقی رواج یافت، اگرچه این اندیشه از پیش تا اندازه‌یی به‌وسیلهٔ عرفان[3] انجام می‌گرفت. کسانی بودند که در نفی یا اثبات تصور یا مفهوم خدا سخن درپیوستند؛ ماهیت مذهب طبیعی یا فوق‌طبیعی یا الهامی مورد مناظره قرار گرفت. مدافعان مابعدالطبیعه، اعتبار مفهوم ماده و ماهیت جهان خارج را تحلیل علمی کردند، و کوشیدند تا شرایط و احوال موجود در عالم را موافق اصول دینامیک از نو بیان کنند. این بحث‌ها وجود انسان و پایگاه او را در طبیعت معین می‌کرد و در نتیجه روان‌شناسی پیشرفت کرد. پایگاه علم اخلاق مفصلاً

---

1. Period of Enlightenment. 2. Atomistic Theory. 3. Mysticism.

مورد بحث قرار گرفت، و به‌ویژه مظاهر برونی و اجتماعی آنکه عبارت از کردار و رفتار باشد موجب مناظرات بسیار شد در حالی‌که قوانین اخلاقی حاکم بر درون انسان نیز فراموش نشده بود.

جان نوریس[1] (۱۷۱۱-۱۶۵۷م.) [ویلت شایر[2]، آکسفورد، بیمرتن[3]]. وی وزیر و حکیم بود، و از جمله متفکران انگلیسی است که از مالبرانش متأثر شدند. نظریات او را در تصنیف بزرگش گفتاری دربارهٔ یک نظریه در باب جهانی معنوی و معقول[4] (۱۷۰۴-۱۷۰۱) می‌توان دید. وی این جهان معقول را بنفسه و در رابطه‌اش با فهم انسانی مورد تحقیق قرار داد. وی با نظریه‌یی که لاک و حسی‌مذهبان اظهار می‌کردند مخالفت ورزید، ولی با وجود این با لاک موافق بود که معانی فطری وجود ندارند. همچنین با خداپرستی طبعی تولند مخالفت کرد و مدعی شد که عقل الهی با عقل بشری در مرتبه فرق دارد نه در نوع. علاوه بر این، وی با کواکرها[5] در مورد «اشراق درونی»[6] مناظره و بحث داشت. نوریس یکی از طالبان مذهب افلاطونی بود و در این راه با هانری مور همگامی و فعالیت می‌کرد و کتابی به روال عقاید افلاطون نوشت که عنوانش علم نظر و آیین عشق[7] بود. نوریس معتقد بود که: عشق‌ورزی متأملانه به‌خدا[8] برترین شادمانی انسان است.

ساموئل کلارک[9] (۱۷۲۶-۱۶۷۵م.) [نورویچ، کمبریج، لندن]. وی مردی کشیش بود، و مورد توجه ملکهٔ آن قرار گرفت و مقتدای دینی او شد. در اواخر عمر هم رئیس و مدیر کلیسای سنت جیمز در وستمینستر لندن شد.

کلارک از شاگردان نظرات نیوتن بود و در تعدیل و اصلاح نظرات دکارت کوشید. او به علوم اوایل[10] نیز آشنایی دقیق داشت. شهرت عمدهٔ او بیشتر مربوط به انتشار مقالات و خطابه‌های بویل است که تحت عنوان گفتار در باب ذات و صفات خدا[11] منتشر کرد.

---

1. John Norris. 2. Wiltshire. 3. Bemerton.
4. *Essay Towards the Theory of an Ideal and Intelligible World.*
5. Quakers. 6. "Inner Light".
7. Theory and Regulation of Love.
8. The Contemplative Love of God. 9. Samuel Clarke.
10. Classics. 11. *Discourse Concerning the Being and Attributes of God.*

به‌نظر وی: مکان و زمان دو صفت از یک ذات لایتناهی است. کلارک این عقیده را که تثلیث از نخستین روزهای کلیسا و اوایل ظهور مسیحیت وجود داشته، رد کرد؛ و ازاین‌روی، مدت‌ها با معاصران خویش مناظره و بحث داشت. همچنین کلارک با خداگرایی خالص، مذهب مادی، مذهب تجربی، و مذهب ضرورت[1] مخالف شد و بقاء روح را تأیید کرد.

به‌نظر او اصول اخلاقی همان‌قدر یقینی است که حقایق ریاضی. وآنگهی این اصول مبتنی بر عقل است نه بر نتایج عملی آن‌ها، اگرچه سرانجام نیکی پاداش هم خواهد داشت. این اصول که یاد شد بر پایهٔ **تناسب اصلی اشیاء**[2] است. با بکار بستن اصول فوق کلارک می‌گفت که بندگی باطل است، و انسان‌ها باید با همدیگر مانند موجودات آزاد رفتار کنند.[3]

برنارد مندویل[4] (۱۷۳۳-۱۶۷۰م.) [دودرخت[5]، لایدن، هکنی[6]]. در کتاب افسانهٔ زنبوران[7] (۱۷۰۵)، مندویل خاطرنشان می‌کند که: در سلوک و رفتار فردی با ترقی

---

1. Necessitarianism. 2. The Fundamental Fitness of Things.

۳. کلارک در خطابه‌های بویل که آن‌را بر ضد «آقای هابز، و اسپینوزا نویسندهٔ معجزات عقل (Oracles of Reason) نوشته، بجز این دو تن هم بسیاری از معاصران خود را که منکر مذهب طبیعی و الهامی (Natural and Revealed Religion) بودند، دنبال کرده است. وی همین‌طور بسیاری از اصحاب مدرسه (Scholastics) را انتقاد کرده که در نوشته‌های خود واژه‌ها و اصطلاحات بی‌معنی و مهمل، زیاد بکار برده‌اند، اگرچه خود او را نیز به سبب بکار بردن اصطلاحات فنی دنبال کرده‌اند. به‌نظر وی در میان اشیاء تفاوت‌ها و اختلافات ذاتی و ضروری وجود دارد، و شایستگی‌ها و ناشایستگی‌های موجود در آن‌ها مربوط به نهادهای اجتماعی و سیاسی نیست، بلکه بر اساس طبیعت و ماهیت و مراتب عقلی آن‌هاست، و خلاصه از ذات خود آن‌ها برمی‌آید. نمونه را، فرق میان انسان و خدا، انسان را در ارتباط با او ملزم می‌سازد به این‌که خدا را تعظیم کند و از آفریدگار خود فرمان ببرد، و به پرستش او برخیزد، ازاین‌رو، شایستگی و ناشایستگی افراد و اشخاص ــ برخلاف قول هابز ــ به پیمان و مواضعه ربطی ندارد. کلارک مانند بیشتر افلاطونیان کیمبریج **عقلی‌مذهب** است، زیرا همواره خود را در پناه عقل می‌دهد، و حتی برای مسیحیت بنیادی عقلی تراشیده است (تاریخ فلسفه، کاپلستون، ۱۶۱/۵-۱۵۷).

4. Bernard Mandeville. 5. Dordrecht. 6. Hackney.

7. *Fable of the Bees.*

ـ این کتاب نام دیگری دارد و آن مفاسد شخصی مصالح جمعی (*Private Vices Public Benefits*) است.

←

عمومی تناقض وجود دارد. در زندگانی خصوصی و فردی آدمی، میل به خوردن و آشامیدن و جاه‌طلبی و رشک و حسد ناپسندیده به‌نظر می‌رسد، و خودپرستی شمرده می‌شود ولی با وجود این، همین کارها به تمدن و پیشرفت اجتماعی می‌انجامد. به‌نظر وی جمع میان سعادت مادی[1] و صداقت اخلاقی[2] از مشکلات است.

جُرج بارکلی[3] (۱۷۵۳-۱۶۸۵ م.) «بارکلی در دوازدهم مارس ۱۶۸۵ در کلیسون نزدیک کیلکنی در حوالی ایرلند از مادر زاد. خانوادهٔ او از نژاد انگلیسی بودند. در ۱۱ سالگی او را به کالج کیلکنی فرستادند، و در ماه مارس ۱۷۰۰ در دوبلین به کالج تثلیث وارد شد، و در این ایام پانزده سال داشت. پس از خواندن ریاضیات، زبان‌شناسی، منطق و فلسفه در سال ۱۷۰۴ درجهٔ لیسانس در فنون گرفت. در سال ۱۷۰۷ کتاب خود را تحت عنوان علم حساب و مباحث متفرقهٔ ریاضی[4] منتشر کرد، و در ماه ژوئن همین سال در کالج مذکور مقام تدریس یافت. پیش از این تاریخ، بارکلی شروع به شک در وجود ماده کرده بود و توجه او بدین موضوع بیشتر از مطالعهٔ آثار لاک و مالبرانش سرچشمه گرفته بود. در سال ۱۷۰۹ شماسی[5] یا خدمت در کلیسا را تقبّل کرد، و در سال ۱۷۱۰ در کلیسای پروتستان شهر به مقام کشیشی رسید، و به مقامات علمی گوناگون نایل شد. در آغاز مدرّس جزء بود بعدها در سال ۱۷۱۷ مدرّس ممتاز شد. ولی در سال ۱۷۲۴ مقام ریاست و شیوخیّت دِرّی[6] را ترک گفت، و ازاین‌رو مجبور شد که از کار مدرسی هم کناره بگیرد. و البته از

← عقاید مندویل را بیش از همه بارکلی در رسالهٔ السیفرون (Alciphron) به باد انتقاد گرفته است. عقاید او اساساً بدبینانه است. او عقیدهٔ هابز را در باب خودپرستی انسان پذیرفته ادامه داد، ولیکن در حالی که هابز به این نکته توجه می‌کرد که با نیروی خارجی انسان را می‌توان، و در برخی اوقات باید، ملزم به اطاعت از اخلاق اجتماعی کرد، مندویل ادعا می‌کرد که: اصلاً اجتماع با وجود رشد مفاسد و بدکاری‌های شخصی و فردی بهتر اداره می‌شود. ولیکن دقت باید داشت که هدف مندویل، از مفاسد (Vices) چیست؟ حقیقت این است که او پژوهش بیش از حد منافع شخصی و جست‌وجوی بیشتر خوش‌گذرانی، و تهیهٔ وسایل راحت بیرون از ضرورت را فساد می‌شمارد، و طالب آن‌ها را فاسد و تباهکار می‌داند (تاریخ فلسفه، کاپلستون، ۵/ ۱۷۷).

1. Material Prosperity.
2. Moral Uprightness.
3. George Berkeley.
4. *Arithmetica and Miscellanea mathematica.*
5. Deaconship.
6. Derry.

آغاز هم کار او درکالج مواجه با کارشکنی شده بود. وی لندن را هم دیده بود و در آنجا با ادیسون[۱]، ستیل[۲]، پوپ[۳] و دیگر بزرگان آشنایی به‌هم رسانیده بود. همچنین به خارج از انگلیس نیز رفته است. پس از انتصاب به ریاست یا نظامت دربی، بارکلی طبق تقاضای جمعیّت و مقامات حکومتی به لندن رفت، تا طرح خود را جهت تأسیس یک کالج در جزایر برمودا[۴] از مستعمرات انگلیس برای تعلیم و تربیت اطفال کشاورزان انگلیسی و هندیان مهاجر ارائه کند. وی اگرچه با مقامات متعدد و نمایندگان سیاسی و غیره تماس گرفت، ولیکن نتوانست کاری از پیش ببرد، و بالاتر از همه کفاف مادی لازم را نداشت، ازاین‌روی، خائباً خاسراً به زادگاه خویش بازگشت. در سال ۱۷۲۸ همسر اختیار کرد، و خواست به مدد ارباب دولت و استفاده از ثروتی که از پدر به ارث برده بود دین مسیح را در میان مردم کم تمدن امریکا اشاعه دهد، ازاین‌رو به سفر آغاز کرد، لیکن نه دولتیان کمکش کردند، و نه خود حاضر به اصرار شد، و بالاخره باز هم معلوم شد که «عقل ندارد کفایتی»[۵] و باید مِثل افلاطون به فلسفه دلخوش باشد. و بالاخره پس از سه سال توقف در ردآیلند که در طول آن مدت تنها توانست فلسفهٔ افلاطون را بخواند و خرده فیلسوف را بنویسد، در اواخر سال ۱۷۳۱ به انگلستان بازگشت. پس از بازگشت به انگلستان بارکلی در لندن اقامت گزید، و به انتظار ترفیع نشست. و در سال ۱۷۳۴ به مقام اسقفی کُلْنی منصوب گشت. تبلیغات مشهور او در باب فواید آب قطران[۶]، و معرفی آن به عنوان دوای همهٔ امراض انسان نیز مربوط به همین دوره از زندگانی اوست. و از همین یک نمونه شوق بارکلی را برای راحت کردن همنوعان از درد می‌توان شناخت. در سال ۱۷۴۵ بارکلی پیشنهاد پر سود حوزهٔ اسقفی کلوفر[۷] را رد کرد، و در سال ۱۷۵۲ با زن و خانواده‌اش در آکسفورد اقامت گزید، و در آنجا خانه‌یی در خیابان هولی ول[۸] گرفت و در

---

1. Addison. 2. Steele. 3. Pope.

4. Islands of Bermuda.

۵. اشاره به این ابیات سعدی است:

فرمان عشق و عقل به یک جای نشنوند — غوغا بُوَد دو پادشه اندر ولایتی
ز آن دم که عشق دست تطاول دراز کرد — معلوم شد که عقل ندارد کفایتی!

6. Tar- Water.

ـ مقصود «چای» است که امروزه در انگلیس و همه جای دنیا این همه رواج گرفته است.

7. Bishopric of Clogher. 8. Holywell Street.

کمال آرامی در ۱۴ ژانویهٔ ۱۷۵۳ از این جهان که خیالی می‌دانست رخت بربست، و در نمازخانه کلیسای مسیحی به‌خاک سپرده شد.»

□ □ □

«بیشتر آثار مهم فلسفی بارکلی در اوایل دورهٔ حیاتش نوشته شده است، و اغلب در سال‌های نخستین دورهٔ مدرسی‌اش. مقاله‌یی در باب یک نظریهٔ جدید دربارهٔ ابصار[1] را در سال ۱۷۰۹ منتشر کرد. در این تصنیف بارکلی از مسایل مربوط به رؤیت بحث می‌کند، و مثلاً مبادی احکام ما را دربارهٔ مسافت، اندازه، و مکان تجزیه و تحلیل می‌کند. ولی با وجود آنکه از پیش حقیقت مذهب غیر مادّی را پذیرفته بود، ولی در این مقاله آن عقیده را که شهرت بارکلی بیشتر موقوف بر آن است اظهار نکرده است. این عقیده را در بخش اوّل تصنیفی به‌نام رساله‌یی در اصول علم انسانی[2] بیان داشته، که در سال ۱۷۱۰ منتشر گشت؛ و نیز در سه محاوره میان هیلاس و فیلونوس[3] که در سال ۱۷۱۳ منتشر کرد. مقدم بر این دو تصنیف یعنی: مقاله‌ای دربارهٔ ابصار، و رسالهٔ اصول، یادداشت‌های اوست که به سال ۱۷۰۷ و ۱۷۰۸ نوشته شده است. این یادداشت‌ها در سال ۱۸۷۱ تحت عنوان کتابی معمولی از افکار نادر مابعدالطبیعی[4] چاپ شد؛ ولی در سال ۱۹۴۴ پروفسور ا.ا.لوس[5] آن را تحت عنوان تفاسیر فلسفی[6] انتشار داد. در سال ۱۷۱۲ بارکلی جزوه‌یی به‌نام اطاعتِ منفی[7] چاپ کرد که در آن بیان داشته بود در مواقعی که ستم و ظلمِ حکومت به صورت توانفرسا و سختی درآمد شورش و عصیان درست است.

«رسالهٔ لاتینی بارکلی به‌نام حرکت[8] در سال ۱۷۲۱ ظاهر گشت، و در همین سال رساله‌یی دربارهٔ حفظ بریتانیای کبیر از خرابی[9] چاپ کرد که در آن حکومت و مردم را به مذهبِ صنعتگری اعتدال، و داشتن روحیهٔ خوب عمومی درونی در برابر مصائبی که در اثر طغیان دریای جنوب پدید آمده بود دعوت می‌کرد. زمانی‌که در آمریکا بود آلسیفرْون،

---

1. *An Essay Towards a New Theory of Vision.*

2. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge.*

3. *Three Dialogues between Hylas and Philonous.*

4. *A commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts.*

5. Professor A.A. Luce.

6. *Philosophical Commentaries.*

7. *Passive Obedience.*

8. *De Motu.*

9. *An Essay Towards Preventing the Ruin of Great Britain.*

یا خُرده فیلسوف[1] را نوشت که آن را در لندن به سال ۱۷۳۲ انتشار داد. هفت گفتار هم که مطوّل‌ترین تصانیف اوست، و در دفاع از مسیحیّت بر ضدّ آزاداندیشان ترتیب داده است در همین دوره به ظهور رسید. در سال ۱۷۳۳ نظریهٔ رؤیت، یا زبان مرئی دالّ بر حضور بی‌واسطه و قدرت الوهیت[2]... را انتشار داد که در جواب روزنامه‌یی بود که از رسالهٔ رؤیت انتقاد کرده بود؛ و در سال ۱۷۳۴ رسالهٔ تحلیل‌گر یا گفتاری در تعقیب ریاضی‌دانِ ناباور[3] را چاپ کرد که در آن به نظریهٔ نیوتن در مورد فیضان[4] حمله کرده بود و بیان داشته که حتی در ریاضیات هم رموز و اشکالاتی وجود دارد که قابل بحث و لاینحلّ است. یک دکتر به‌نام جرین[5]، جوابی در مورد رسالهٔ مذکور چاپ کرد، و بارکلی هم متقابلاً رساله‌یی در دفاع از آزاداندیشی در ریاضیّات[6] نوشت که در سال ۱۸۳۵ چاپ شد، در سال ۱۷۴۵ بارکلی دو نامه چاپ کرد یکی دربارهٔ بیان افکار و عقاید نحلهٔ مذهبی خود (که پروتستان بود)، دو دیگر دربارهٔ کاتولیک‌ها در حوزهٔ اسقفی کلنی. و در این آخری عدم شرکت در نهضت یعقوبیه[7] را خاطرنشان کرده بود. عقاید وی دربارهٔ مسألهٔ یک بانک ایرلندی بدون ذکر نام در دوبلین به سال ۱۷۳۵ و ۱۷۳۶ و ۱۷۳۷ در سه بخش منتشر شد، و عنوان آن پرسشگر[8] بود. بارکلی به امور ایرلند توجه فوق‌العاده مبذول می‌داشت، و در سال ۱۷۴۹ با چاپ کتاب سخنی با خردمندان[9] کشیشان کاتولیک کشور را مخاطب ساخت و آن‌ها را وا می‌داشت که برای بهبود شرایط اجتماعی و اقتصادی بکوشند. وی همراه با تبلیغات خود در فواید آب قطران در سال ۱۷۴۴ سیریس[10] را چاپ کرد و آن تصنیفی نسبةً کلان است، حاوی بسیاری از مطالب فلسفی. آخرین کتاب مشهور او اندیشه‌های بیشتر دربارهٔ آب قطران[11] نام دارد، که حاوی مباحث مختلف دیگر نیز هست، و حکم جنگی دارد و بارکلی آن‌را در سال ۱۷۵۲ چاپ کرد».[12]

---

1. *Alciphron, or the Minute Philosopher.*

2. *The theory of vision of visual Language Showing the Immediate Presence and Providence of a Deity Vandicated and Explained.*

3. *The Analyst, or a Discourse Addressed to an Infidel Mathematician.*

4. Fluxion (= سَیَلان)

5. Dr. Jurin.

6. *A Defence of Free-Thinking in Mathematics.*

7. Jacobite rising.

8. *The Querist.*

9. *A Word to the Wise.*

10. Siris.

11. *Further thoughts on Tar-Water.*

۱۲. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ۵، بخش ۲، ۱۴-۱۱.



ـ چنانکه یاد شد ـ بارکلی آثار دکارت، مالبرانش، و لاک را به دقّت خواند و از نخستین سال‌های زندگانی آغاز به گسترش دادن یک تفسیر معنی‌انگارانه از واقعیت نمود. در سال ۱۷۰۹ فرضیهٔ جدید رؤیت را چاپ کرد که صرفاً تفسیری روحی بود از مفهوم فضای سه‌بعدی از طریق همکاری حسّ حرکت[1] با احساسات بصری. در سال ۱۷۱۰ اصول معرفت انسانی را انتشار داد، و در سال ۱۷۱۵ سه محاوره میان هیلاس و فیلونوس ظاهر گشت. بارکلی در این کتاب اخیر مذهب خود را شرح داده و در آن انتقادهایی به شکل یک گفت‌وگو در میان دو دانشجو برقرار کرده است که یکی از آن دو فرضیه معنی‌انگارانهٔ او دفاع و دیگری با آن مخالفت می‌کند.

بارکلی ادعا می‌کند که: احساسات همواره در ذهن داننده یا فاعل شناسایی[2] است، و ازاین‌روی، همیشه محتویات مفاهیم احساسات هستند. ازاین قرار هر کدام از اعیانِ ـ به اصطلاح ـ خارجی مجموعه‌یی از احساسات هستند[3]؛ و فرقی که لاک میان کیفیّات اوّلیّه و کیفیّات ثانویّه[4] می‌دانست، و فرض را بر این نهاده بود که اولی را مستقل از ذهن و

1. Kinethetic.

۲. از دانشورانِ معاصر برخی Knower را به فاعل شناسایی هم ترجمه کرده‌اند، ولی این ترکیب ـ اگرچه مقصود را می‌رساند ـ لفظاً با اصل آن مطابق نیست. و به هر جهت، ما شناسنده یا دریابنده را بهتر می‌دانیم.

۳. «... آیا ممکن است صوت یا شکل یا حرکت یا رنگ، بدون ذهن و بی‌آنکه ادراک شوند، وجود داشته باشند؟ مسلماً نه.... من به این امر چنان اطمینان دارم که می‌توانم همین یک نکته را میزان صحّت و سقم دعوی خود قرار داده بگویم: اگر توانستید تصور کنید که ممکن است جسمی متحرکت و دارای ابعاد، یا به طور کلّی هر گونه تصور یا شبه تصوری، در خارج از ذهنی که آن‌را ادراک می‌کند وجود داشته باشد، من از مدعای خود خواهم گذشت و دعوی شما را دربارهٔ وجود تمام دستگاه اشیاء خارجی تصدیق خواهم کرد...»، «این عقیده به نحو غریبی میان مردم شایع شده که اشیایی از قبیل کوه‌ها و خانه‌ها و رودها و بالجمله کلیهٔ اعیان محسوسه وجودی طبیعی یا واقعی دارند که از مدرک شدن آن‌ها به‌وسیلهٔ فهم و ذهن آدمی متمایز است. ولی هر قدر این امر مورد یقین و موافقت اهل جهان باشد، کسانی‌که دربارهٔ آن تأمّل روا دارند، آن را مستلزم تناقض خواهند یافت. زیرا که این‌گونه اشیاء چه می‌توانند بود جز آن‌که ما به حسّ ادراک می‌کنیم؟ و ما چه می‌توانیم ادراک بکنیم جز تصورات و محسوسات خود را؟ پس آیا خلاف عقل نیست که بگوییم یکی از این اشیاء، یا ترکیبی از آن‌ها، بدون آن‌که مدرک واقع شود، موجود است؟»

(رساله در اصول علم انسانی، ترجمهٔ فاضلی ناشناس، تحریر آقای دکتر یحیی مهدوی، صص ۲۴ و ۳۳، چاپ دانشگاه تهران ۱۳۴۵ هـ.ش.، و متن انگلیسی، صص ۸ و ۱۷ چاپ شیکاگو ـ لندن، ۱۹۲۰).

4. Primary Qualities, and Secondary Qualities.

دومی را وابسته بر آن می‌دانست با تحلیل دقیق از میان می‌روند، همهٔ موجودات به طور مساوی تجربهٔ حسّی شناسنده یا دریابنده است.[۱] کوشش برای تصویر یک جهان مادی ورای ساحت حسّ، مشکل را دوچندان می‌کند، و درواقع جهانی و ساحتی ارائه می‌دهد که همهٔ مشخصات ساحت اوّلی را داراست. مفهوم ماده (گوهر مادی)[۲] به خودی خود متناقض است، چه موجودی است که گاهی آن را همچون واقعیّتی فعال در نظر می‌گیرند، و گاهی کاملاً منفعل و بلاتحرّک. وقتی‌که مردم می‌کوشند تا عینی خارجی را توصیف کنند آن‌ها خود را نگاه نمی‌کنند. بلکه چنین فرض می‌کنند که گروهی مشاهدان دیگر آن را می‌بینند.

بارکلی استدلال می‌کند که معرفت، فعالیّت ذهن است. ذهن اصل فعال تجربه است، و آنگاه که ما عالم را به عنوان موجودی در نظر می‌آوریم که از پیش بوده، باید بدانیم که پیش از ما ذهن‌هایی چند محدود وجود داشته که آن را تجربه می‌کرده‌اند[۳]، و فرض می‌کنیم که یک ذهن حاضر در همه جا[۴] عالم را در همهٔ ازمنه و به نحو ابدی مشاهده می‌کرده و می‌کند. ازاین‌روی، بارکلی تفسیر خود را از تجربه دلیل تازه‌یی بر وجود خدا می‌شمارد.[۵] فرد انسانی خود به تحقیق درمی‌یابد که در بسیاری از اوقات تجاربی که به‌دست می‌آورد، به‌وسیلهٔ فعالیت‌های سنجیده کسب نمی‌شود، و تصورات و مفاهیمی

---

۱. «... محال است رنگ یا بعد یا هر کیفیت محسوس دیگری در جسم نامتفکری خارج از ذهن موجود باشد. حقیقت این است که اصلاً چیزی در خارج از ذهن وجود ندارد» (ایضاً رساله، ۳۰).

2. Concept of Matter (material substance)

۳. «... ما می‌گوییم که اشیاء محسوس منحصراً تصوراتی هستند که بی‌آنکه ادراک شوند وجود نمی‌یابند؛ اما از این گفته لازم نمی‌آید که آن‌ها جز هنگامی که ما آن‌ها را ادراک می‌کنیم موجود نباشند، زیرا ممکن است در حالی‌که ما آن‌ها را ادراک نمی‌کنیم روح دیگری باشد، و او آن‌ها را ادراک یا تجربه نماید. پس وقتی‌که می‌گوییم اجسام در خارج از ذهن وجود ندارند، مقصود این یا آن ذهن بخصوص نیست بلکه همهٔ عقول است» (ایضاً، رساله، ۴۸).

4. Omnipresent Mind.

۵. «البته من برخلاف بعضی [مرادش مالبرانش است] در سر نه این خیال را می‌پرورانم که می‌توان خدا را مستقیماً رؤیت کرد، و نه این را که آنچه از اشیاء جسمانی می‌بینیم نه عین آن‌ها بلکه نمودار آن‌ها در ذات باری تعالی است... ولیکن من می‌گویم هیچ چیز بدیهی‌تر از وجود خدا نیست، خدایی که در درون ما حاضر است و انواع تصورات و احساس‌ها را پیوسته در ذهن ما ایجاد می‌کند، و همهٔ قوام و حیات ما و حرکت و وجود ما بسته به اوست و از اوست» (← رسالهٔ اصول، ۱۰۸).

نیست که شخصاً به‌دست آورده باشد. و این خود دالّ بر این است که چیزهایی جز خود او وجود دارند، ولیکن آن چیزها نیز مانند خود او باید روحانی باشند، زیرا روح فعّال است ولی ماده نیست. اگر ایراد کنند که تصوری که ما از روح داریم، بیش‌تر و روشن‌تر از تصور مادّه نیست، بارکلی در جواب می‌گوید: معرفت روح از راه تصوّر به‌دست نمی‌آید، بلکه از راه جریانی متأمّلانه[1] حاصل می‌گردد، که بارکلی آن را به جای تصور[2]، معنی[3] اصطلاح می‌کند. «تصوّر»، اعیان انفعالی معرفت را بیان می‌کند در صورتی که «معنی» صورت فعّال جریان معرفت را باز می‌گوید. نتیجهٔ تفکرات بارکلی این می‌شود که: او عالم را به‌نحوی پویا و روحانی تبیین می‌کند. وی چنانکه اغلب گویند یک معنی‌انگار خودنگر[4] یا معنی‌گرای ذهنی[5] نیست؛ و او خود در محاوره سوم صریحاً آن را ردّ می‌کند. برای فهم بیشتر نسبت ذهن محدود به ذهن نامحدود، در سال‌های بعد وی بیانی عقلی اظهار کرد، بیانی که بیشتر شبیه وحدت عرفانی است، ولیکن از راه تحلیل عقلی بدان رسیده است نه اشراق بی‌واسطه، برخی اوقات ما خدا را در همهٔ طبیعت می‌بینیم، همچنانکه اشخاص را از طریق حضور جسمانی مشاهده می‌کنیم. ولی در هر دو صورت، این تفسیری است از طریق جریان ذهنی که صرفاً حسّی نیست. حاصل آنکه بارکلی کاملاً یک معنی‌انگار عینی[6] است.

آنتونی آشلی کوپر[7] (۱۷۱۳-۱۶۷۱ م.). سومین کنت شفتسبوری[8] که بعدها لرد آشلی نامیده شد، مؤلف کتاب ویژگی‌های مردان، منش‌ها، عقاید و روزگاران[9] (۱۷۱۱) است و در آن آشلی اخلاق را بر مبنای **عاطفهٔ اشراقی**[10] قرار می‌دهد. همچنانکه اندام‌های تن تحت ادارهٔ روح با هم کار می‌کنند، افراد گوناگون نیز با وحدت ویژه‌یی یگانگی می‌یابند، و همین اتحاد در اجناس و انواع نیز ادامه می‌یابد تا بالاخره همه با ذات باری اتحاد می‌یابند. ازاین‌رو، جهان به‌منزلهٔ یک هیأت متحد منظم است، و سرشار از جمال و زیبایی. انسان از حیوانات پست به‌دلیل آگاهی از حس اخلاقی ممتاز گشته است. حیات،

---

1. Reffective Process. 2. Notion. 3. Idea.
4. Solipsist Idealist. 5. Subjective Idealist. 6. Objective Idealist.
7. Anthony Ashley Cooper. 8. Shaftesbury.
9. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times.* 10. Intuitive Sentiment.

عرصهٔ نزاع دواعی و انگیزه‌هاست، به‌ویژه خودپرستی[1] و غیرپرستی[2]. و اخلاق عبارت از این است که انسان بتواند میان این دو راهی درست و معقول برگزیند. این هماهنگی و معقولیت به‌وسیلهٔ یک حس اخلاقی شبیه به حس زیبایی و جمال احساس می‌گردد. همین احساس هماهنگی که آن را فضیلت[3] نیز توان نامید، سعادت و شادمانی نیز هست. و پاداش خود نیز است و به پاداش اخروی نیازی ندارد، زیرا این امر مردمان را متوقع و پول‌دوست[4] می‌سازد. به‌نظر لرد آشلی دین راستین، مساعد و یاور فضیلت است، و ازاین‌رو باید خلق را بسوی خدایی بخواند که جهان را با قواعدی دقیق آفریده و نگاهبان هماهنگی آنست، و بالاتر از همه اینکه عشق‌ورزی را به مردمان تلقین می‌کند.

آرتور کالیر[5] (۱۷۳۲-۱۶۸۰ م.) [ویلت شایر، آکسفورد، لنگ فورد ماگنا[6]]. آرتور از شاگردان فلسفهٔ دکارت و مالبرانش بود. مهم‌ترین تصنیف او کلید عمومی یا پژوهشی جدید دربارهٔ حقیقت[7] (۱۷۱۳) نام دارد. آرتور در آن کوشیده بود تا امتناع وجود یک جهان خارجی را اثبات کند. و در آنجا با عقل سلیم نظریهٔ مظهریت ادراک[8] را رد کرده بود و می‌گفت: که ادراک حسی و تخیل تنها در مراتب با هم فرق دارند. خارجیت ظاهری جهان مریی خطاست، و یک عین مرئی واقعاً خارجی نیست. یک جهان خارجی، لازم است که محدود و هم نامحدود باشد، هم متحرک و هم نامتحرک. وآنگهی، تصور ارسطو از ماده (یا هیولی) به‌عنوان امری یکسره بالقوه این معنی را به‌دنبال می‌آورد که ماده‌یی وجود ندارد و امری عدمی[9] است. علت خارجی تجارب ما نتیجهٔ قدرت پروردگار است. کالیر همچنین تصانیف نوریس را می‌ستود، و می‌گفت: اگرچه تفکرات وی سخت شبیه افکار بارکلی هست، ولیکن یکسره مستقل است. کالیر در الهیات انگلیگان بود یعنی تابع عقاید کلیسای انگلیس و در شعایر دینی، آداب نماز و نیاز، کلیسای اعظم را می‌پسندید، اگرچه در اعتقادات خویش همواره پابرجا نبود. کالیر آریاگرای[10] بود یعنی به مذاهب آریایی تمایل شدیدی داشت.

---

1. Selfishness.
2. Unselfishness.
3. Virtue.
4. Mercenary (=مزدور)
5. Arthur Collier.
6. Langford Magna.
7. Universal Key, or, A New Inquiry after Truth.
8. The Theory of Representive Perception.
9. Nonexistance.
10. Arianism.

آنتونی کالینز[1] (۱۷۲۹-۱۶۷۶م.) [هستون[2]، کمبریج، لندن]. دنبالهٔ فکر خداپرستی خالص به همت کالینز در کتاب گفتار دربارهٔ آزاداندیشی[3] (۱۷۱۳) ادامه یافت. در این کتاب وی اظهار داشته بود که معانی مندرجات و مطالب کتب مقدس به‌وسیلهٔ کشیشان دنیامدار تحریف شده است. در یک کتاب دیگر، کالینز از مذهب ضرورت[4] دفاع کرد، و در آن کتاب همچنین بیان داشت که: ممکن است روح، مادی باشد؛ ولیکن اگر غیرمادی هم باشد، ضرورتی ندارد که باقی و لایزال باشد.

جهان چون چشم و خال و زلف و ابروست
که هر چیزی به جایِ خویش نیکوست
اگر یک ذرّه را برگیری از جای
خَلَل گیرد همه عالم سراپای
(محمود شبستری)

لایب‌نیتز[5] **(۱۷۱۶-۱۶۴۶م.)**

لایب‌نیتز فیلسوف، ریاضی‌دان، مردِ سیاسی[6] و یکی از متفکران بزرگ دورانِ جدید آلمان است، که هم در مابعدالطبیعه و هم در منطق اهمیّت خاصّ دارد، و نیز به سبب اختراع مستقلّ حساب فاضله و جامعه ممتاز است.

وی در روز اوّل ژوییهٔ ۱۶۴۶ در لایپزیک از مادر زاد، پدرش در دانشگاه همان شهر استادِ فلسفهٔ اخلاق بود. لایب‌نیتز جوان را در لایپزیک به مدرسهٔ نیکولایی[7] فرستادند، ولی از ۱۶۵۲ یعنی وقتی‌که پدر او درگذشت، چنین می‌نماید که مدت درازی او خود آموزگار خود بوده است. از پدر خویش عشق به مطالعهٔ تاریخ را به ارث برده بود. همهٔ کتاب‌های آلمانی موجود در این باره را خواند، و با کمک دو کتاب لاتین از سکستوس کالویسیوس[8] و یک چاپ مصورّ از لیوی[9] (مورخ رومی) در هشت سالگی زبانِ لاتین را

---

1. Anthony Collins.
2. Heston.
3. *Discourseon Freethinking.*
4. Necessitarianism.
5. Gattfried Wilhelm Leibniz.
6. Man of Affairs.
7. Nicolai School.
8. Sexthus Calvisius.
9. Livy.

فراگرفت به‌طوری‌که پیش از دوازده‌سالگی به آسانی لاتین را می‌خواند[1]، از این‌روی، به فراگرفتنِ زبانِ یونانی آغاز کرد؛ وی همچنین در سرودن اشعار لاتین استعداد درخشانی داشت. پس از آن به یادگرفتن منطق پرداخت و پیش از آن در اصلاح اصول و قواعد آن می‌کوشید، و آثار اسکولاستیک، و برخی از متکلمان مذهب پروتستان را با اشتیاق می‌خواند. در پانزده سالگی وارد دانشگاه شد و تحت تعلیمِ جیمز طامسیوس[2] قرار گرفت. بر اثر آشنایی با افکار متفکران جدید و نواندیش چون بیکن، هابز، گاسندی، دکارت، کپلر، گالیله نشانه‌هایی از یک فلسفهٔ بهتر[3]، پیدا کرد. چنانکه از خاطرات وی برمی‌آید در روزگاری که بر اساس عقاید ارسطو سلوک می‌کرد در درونِ خود دربارهٔ اشکال جوهری[4] و علت‌های غایی و پذیرفتن مکانیسم او پیکار داشت. سرانجام مکانیسم غالب آمد؛ اگرچه بعدها وی کوشید تا اصول ارسطو را با افکار جدید درآمیزد. درواقع به سبب همین مطالعات اولیّه تأثرِ وی از مذهب فلسفی ارسطو و مذهبِ اسکولاستیک در نوشته‌های بعدیِ او نیز کاملاً آشکار است. و او یقیناً بهتر از اسپینوزا با آن دو آشنا بوده است و در رسالهٔ فراغ از تحصیل دورهٔ دانشگاه که دربارهٔ اصل تفرید[5] نوشته تأثیر مذهب اسکولاستیک کاملاً پدیدار است، اگرچه آن رساله بر اساس مذهب تسمیه نوشته شده است. در سال ۱۶۶۳ لایب‌نیتز به ینا رفت، و در آنجا ریاضیّات را تحت تعلیم ارهارد ویگل[6] فراگرفت. آنگاه علم تفسیر قوانین را پیش خود خواند و در سال ۱۶۶۷ در آلتْدُرف[7] دکترای حقوق گرفت. و چون کُرسی استادیِ آلتدرف را به وی پیشنهاد کردند، رد کرد؛ زیرا با مقاصد و افکار او کاملاً متباین بود. در سال ۱۶۷۲ یک مقام قضایی از دادگاه انتخاب‌گر مینتز[8] به وی تفویض شد، و همراه یک هیأتِ سیاسی به پاریس رفت، در آنجا لایب‌نیتز با مردانی چون مالبرانش و آرنولد آشنا شد. در سال ۱۶۷۳ به لندن رفت و در آنجا بویل و الدنبرگ را ملاقات کرد. پس از مراجعت به پاریس تا سال ۱۶۷۶ در آنجا ماند. و سال آخر همین اقامت قابل ذکر است؛ زیرا که در همین سال

---

۱. خود او می‌گوید که «در سیزده سالگی سُوارِز (Suarez) را چنان باشوق می‌خواند که مردم عادی رُمان و افسانه را» (کاپلستون).

2. James Thomasius.

3. "Better Philosophy".

4. Substantial Forms.

5. *Principle of Individuation.*

6. Erhard Weigel.

7. Altdorf.

8. Electur of Mainz.

حساب فاصله صغیر[1] را کشف کرد. بدون آنکه از این حقیقت آگاه باشد که نیوتن پیش از او در این موضوع کتابی نوشته است. ولیکن نیوتن ساکت بود و چندان اعتنایی به انتشار نتایج کشف خود نداشت، و تا سال ۱۶۸۷ آن را مسکوت گذاشت در حالی‌که لایب‌نیتز کار خود را به سال ۱۶۸۴ چاپ کرد. ازاین‌رو کوشش‌های بی‌فایده در مورد تقدّم کار خود انجام داد.

در راه بازگشت به آلمان لایب‌نیتز با اسپینوزا ملاقات کرد و پیش از آن هم با هم آشنایی داشتند، و او دربارهٔ فلسفهٔ اسپینوزا کنجکاو شد. روابط دقیق میان لایب‌نیتز و اسپینوزا چندان روشن نیست. همین اندازه می‌دانیم که لایب‌نیتز نظراتِ او را مورد انتقاد قرار داده، و وقتی‌که آثارِ انتشار یافتهٔ اسپینوزا را پس از مرگ او مطالعه کرده بود با اصرار می‌کوشید که آن را با مذهب دکارت سازش دهد به‌ویژه از این طریق که مذهب اسپینوزا را نتیجهٔ منطقی مذهب دکارتی معرفی کند. به نظر لایب‌نیتز، فلسفهٔ دکارت از طریق مذهب اسپینوزا یک راست به کفر و الحاد می‌انجامد. از سوی دیگر، این امر روشن است که کنجکاوی تسکین‌ناپذیر لایب‌نیتز به مطالب عقلی در وجود او توجه مطلوبی به مذهب اسپینوزا ایجاد کرد، حتی اگر، مطالعهٔ چندان دقیقی از فلسفهٔ او نکرده و آن را مهمّ نیافته بود. علاوه بر این از نظر شخصیت سیاستمدارانهٔ لایب‌نیتز بیشتر ردّها و انکارهای وی از مذهب اسپینوزا مربوط و ملهم از اعتبار و ارجی بود که وی به مذهب می‌نهاد. ولیکن با وجود اینکه لایب‌نیتز سیاستمدار درباری و یک مرد جهانی است، در حالی‌که اسپینوزا چنین نبوده، و نیز اگرچه او در شناختن حامیان گوناگون و گرفتن دوستان متنفّذ والامقام تیزهوش بوده، و از نزدیک شدن به آن‌ها پرهیز نداشته، من فکر می‌کنم دلیل قطعی نداشته باشیم که معتقد شویم که مخالفت وی با مذهب اسپینوزا جدی نبوده است. وی به برخی از نظرات و افکار اصلی خود در روزگاری که فلسفهٔ اسپینوزا را مطالعه می‌کرد رسیده است، چه وابستگی‌های قطعی در فلسفه‌های آن دو توجه او را نسبت به اسپینوزا برمی‌انگیخت و شاید اشتیاق وی به این امر که در نظر عموم از اسپینوزا جدا باشد؛ بهرحال اختلافات آن دو در فلسفه‌های خصوصی خودشان بسیار وسیع و حتی همه جانبه است. برای خاطر همکاری با دودمان هانور[2]، لایب‌نیتز خود را

1. Infinitesimal calculus.
2. House of Hanover.

ملزم به تألیف تاریخ این خانواده یافت؛ و آن دودمان برونشویک[1] بود، ولیکن او در چند زمینه فعالیت داشت، و اشتغالاتش زیاد بود. در سال ۱۶۷۲ در لایپزیک مجمع علمی[2] را بنیاد کرد و در سال ۱۷۰۰ رییس انجمن علوم[3] در برلن شد، و همین انجمن بود که بعدها مجمع علمی پروس[4] نام گرفت. علاوه بر این، به سبب علاقه‌یی که برای تأسیس انجمن‌های علمی داشت، خویشتن را با مسألهٔ توحید مسیحی مشغول کرد، و اوّل از همه جهت پیدا کردن زمینه‌های مشترک برای توافق میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها کوشید. بعدها، چون فهمید که اختلافات عمیق‌تر و بزرگ‌تر از آن است که او پیش‌بینی کرده بود، کوشید تا میان رجال مذهب کالون و لوتر اتحادی برقرار بکند، ولیکن این بار هم توفیق نیافت. از امور مورد نظر او طرحی بود که جهت اتّحاد و همکاری دولت‌های مسیحی ارائه کرد، که درواقع صورتی از اتّحاد اروپا یا اروپای متّحد است، و پس از آنکه نتوانست توجه لویی چهاردهم فرانسه را بدین موضوع جلب کند، در سال ۱۷۱۱ با پطر کبیر تزار روسیه باب مکاتبه را باز کرد و حتی کوشید میان تزار و امپراطور آلمان اتحادی برقرار کند ولیکن طرح‌های او و به سبب اینکه شامل این اصل بود که: سلاطین مسیحی مخالفت‌ها و ستیزه‌گری‌های خود را فروگذارند، و بر ضدّ جهان غیرمسیحی متحد شوند، مانند طرح‌های او در مورد اتحاد مذاهب مسیحی عقیم و بی‌اثر ماند. همچنین لایب‌نیتز علاقهٔ وافری به کسب اطلاع از خاور دور داشت که اروپا آغاز به نفوذ در امور آن مناطق کرده بود. ــ همچنین وی به گرمی از مجادلات هیأت‌های مذهبی یسوعیان که به چین رفته بودند و شعائر مذهب مسیح را تبلیغ می‌کردند، دفاع می‌نمود. لایب‌نیتز یکی از مردان ممتاز روزگار خویش بود و از حمایت مردان والامقام و بزرگ بسیار سود برد. ولیکن سال‌های آخر زندگیش به تلخی و فراموشی گذشت، و زمانی که الکتورِهانور[5] در سال ۱۷۱۷ در انگلستان به جرج اوّل[6] ملقّب شد، لایب‌نیتز همراه او به لندن نیامد. شاید به‌سبب همان مشاجرهٔ ناپسندیده‌یی که میان او و نیوتن روی داده بود. حتی مرگ وی در ۱۷۱۷ به فراموشی برگزار شد، به‌طوریکه انجمن علمی برلن که خود وی بنیاد کرده بود نامی از او به میان نیاورد. تنها فرهنگستان فرانسه نسبت به او ادای

---

1. Brunswick Family.
2. Acta eruditarum.
3. Society of Sciences.
4. Prusian Academy.
5. Elector of Hanover.
6. George I (1660- 1727).

احترام کرد و پس از مرگ از او تجلیل بسزایی به‌عمل آورد. برخلاف این فعالیّت در زمینه‌های مختلف و اشتغالات چند جانبه، شگفت است اگر بگوییم در بیشتر دورهٔ زندگانی لایب‌نیتز یک نویسندهٔ فلسفی بوده است. البته تاریخ او در مورد دودمان برونشویک جا و مقامی جداگانه دارد. و آن‌را در ۱۶۹۲ طرح‌ریزی کرد و متناوباً تا روزهای مرگ وی ادامه داشت. و اگرچه هرگز بپایان نرسید ولیکن تا سال‌های ۵-۱۸۴۳ انتشار نیافت. هرچند میان تصانیفِ فلسفی او، و علاقهٔ او به تأسیس مجامع علمی، و اتحاد رجال مسیحی و کوشش برای وحدت دولت‌های مسیحی، ارتباط دقیق‌تری ـ بیشتر از آنچه در نظر اوّل دیده می‌شود ـ وجود دارد. برای درک این ارتباط لازم است نقشی را که **فکر هماهنگی جهانی**[1] در فلسفهٔ لایب‌نیتز بازی می‌کند، در ذهن داشته باشیم. تصور عالم به عنوان یک نظام موزون و هماهنگ، که در عین حال مظهر وحدت و کثرت، سازگاری و ناسازگاری اجزاء نیز هست، به نظر می‌رسد که یک فکر اصیل و شاید اصیل‌ترین فکر لایب‌نیتز از سال‌های نخستین زندگانی او بشمار می‌رود. برای نمونه، در نامه‌یی که سال ۱۶۶۹ به طامسیوس نوشته و در آن هنگام ۲۳ سال داشته، پس از تذکر به سخنانی چون «**طبیعت هیچ کار بیهوده نمی‌کند**» و «**همهٔ اشیاء از فساد خود پرهیز می‌کند.**» خاطرنشان می‌شود «با این همه، چون خردمندی یا بلهوسی در طبیعت نیست، نظم و ترتیب زیبایی از این واقعیت برمی‌خیزد که طبیعت، ساعت خدا است.»[2] و ایضاً در نامه‌یی به ماگنوس وِدِرکوف[3] که به‌سال ۱۶۷۱ نوشته، لایب‌نیتز تأکید می‌کند که: «**خدای آفریدگار، طالب بهترین امور موزون و هماهنگ است.**»

تصور اینکه جهان یک هماهنگی عمومی دارد، با اهمیّت و اعتبار زیاد در تصانیف فیلسوفان دورهٔ رنسانس چون نیکولایِ کوزایی و جیوردانو برونو مورد بحث قرار گرفته، و کپلر نیز آن‌را تأیید کرده، و جان هانری بیسترفلد نیز که لایب‌نیتز با قدردانی در کتاب صناعت ترکیب[4] (۱۶۶۶) از او یاد می‌کند خود کوشیده است که این فکر را در نظریهٔ ذرات فرد[5] وسعت بیشتری بخشد، جز اینکه این مطلب مدت‌ها پیش از آنکه مونادشناسی را تألیف کند، در ذهن او حاضر بوده است.[6]

---

1. Idea of Universal Harmony.

2. "... Nature is the clock of God [horologium Dei]".

3. Magnus Wedderkoph.

4. De arte Combinatoria.

5. Theory of monads.

۶. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ۲۷۸- ۲۷۰/۴، نیویورک، ۱۹۶۳.



لایب‌نیتز رسالهٔ شناخت ذرات فرد را در سال ۱۷۱۴ چاپ کرد، که بیشتر از همهٔ کتاب‌های او نظرات وی را دربارهٔ جوهر عالَم شامل است. گذشته از برخی اوقات که وی به امور زندگانی و کارهای کشوری می‌پرداخت، بیشتر عمر را در مطالعه و تحقیق در ریاضی[1]، و محاسبهٔ ذرّاتِ بی‌نهایت خُرد[2] که امروزه هم مورد استفاده است، بسر آورد؛ وی برای منطق طرح جدیدی ریخت که برخی از آن‌ها ریشه‌های منطق نمادی یا رمزی و عددیِ امروز را تشکیل می‌دهد؛ وی همچنین یک مابعدالطبیعهٔ معنوی[3] ایجاد کرد، و در آن موضوعاتی از مذهب عقلی دکارت را با برخی از مباحث تجربی مذهب بارکلی به‌هم نزدیک ساخت؛ و نیز ردّی به‌نام مقالاتی جدید دربارهٔ فهم انسانی[4] بر کتابِ لاک در همین موضوع نگاشت، که چاپ نکرد؛ زیرا درست در تاریخ اتمام آن، لاک نیز درگذشت، جواب لایب‌نیتز اساساً بر این پایه است که: لاک مذهب معانی فطری را ساده تلقی کرده و در این باره به موارد ساده و روشنی از معانی فطری استناد کرده، و مقصود دکارت را بد فهمیده است، و خود وی باطناً همین فکر دکارت را به عبارتی دیگر گفته است. عقیدهٔ لایب‌نیتز چنین بیان شده است که: «هیچ چیز در عقل نیست مگر اینکه در آغاز به حس آمده باشد، جز خودِ عقل».[5] و از همین نظر لایب‌نیتز، عبارت به عبارت کتابِ لاک را نقل کرده و جواب داده است (طالبان نظریهٔ معرفت باید مقالاتِ جدیدِ لایب‌نیتز را دربارهٔ فهم و عقل انسانی همراه با مقالهٔ لاک بخوانند، و در مورد اصل و ردّ به موازات هم آگاهی یابند.) در مطالعات و تحقیقات منطقی نیز، لایب‌نیتز جریان‌هایی را چون جمع و ضرب منطقی، که ترتیب و روش روشن و صریحی ندارد همراه با فرمول‌هایی که به‌وسیلهٔ ارسطو یا پیروانش ترتیب یافته است، تشخیص داد. و در این راه وی علم منطق را تعمیم و گسترش داد تا پیش از آنچه پیشینیان یا مشاییان یافته بودند کشف کند، و آن‌را قابل اجرا و تحویل به اعداد و احوال ریاضی نماید، و چنانکه در گفتار از حروف استفاده می‌کنیم، در تفکّر از رموز و اعداد مذکور بهره‌مند شویم.

در مابعدالطبیعه هم، لایب‌نیتز همهٔ واقعیّات را به وَحَداتی از نیرو یا قوّه تحلیل کرد، و

---

1. "God is a mathematian" (Leibniz)
2. Infinitesimals.
3. Idealistic Metaphysics.
4. *New Essays on Human Understanding.*
5. "there is nothing in Intellect Which was not first in Sense, except intellect itself."

آن‌ها را جانشین ذرّات مذهب مادی بی‌جان و بی‌حرکت کرد، و در مقابل ذرات کوچکی که در حساب جامعه و فاضله مواد یا عناصر متشکلّه و محدودکننده هستند. هر یک از این‌ها به منزلهٔ نماینده یا مظهری است که جهان را در آن‌ها می‌توان دید. هر یکی از آن‌ها در صفا و آگاهی دارای مراتبی هستند. وی این وَحَدات را «موناد» می‌نامد. مونادهای جسمانی و مونادهای روحانی هر دو وجود دارند، که رشتهٔ واقعیّات را از پست‌ترین تا والاترین که خداست و او «موناد مونادهاست»، تشکیل می‌دهند. هر یکی از آن‌ها مستقل و جداست، و از دیگری تأثیر نمی‌پذیرد. و هر یک از آن‌ها خارج از حدود دیگری است، و از درون خود قوای خود را بالفعل می‌کند و رشد می‌دهد؛ اگرچه از دور چنان می‌نماید که در همدیگر تأثیر می‌کنند. با این همه، همهٔ مواد یا عناصر، از یک نظام هماهنگ برخوردارند، و درست مانند متغیرات ریاضی نشان دهندهٔ کار همدیگرند. ازاین‌روی، به نظر لایب‌نیتز این امر به سبب وجود یک همسازی پیشین[1] است که درمیان آن‌ها حکمفرماست، ولیکن این همسازی بیشتر منطقی است تا عِلّی. مونادها به عنوان مراکز فعّال نه در مکان و نه در زمان هستند؛ زیرا مکان (فضا) و زمان هر دو به نفس خویش حالاتی از بیان خودآگاهی و تجارب موناد می‌باشد.

به نظر لایب‌نیتز جهان مظهر عقل مطلق و کامل است، و ازاین‌روی، باید بهترین عوالِم ممکن باشد. همهٔ شُرُورِ ظاهری با وُسعتِ نظر و دقّت در عظمت آفرینش به خیر مبدّل می‌گردد.[2]



1. Pre- established Harmony (= انسجامِ ازلی = هماهنگی پیشین‌ساخته)

۲. به قول سنایی (حدیقه، ۸۷، مدرّس):

آنکه آرد جهان «به کُن فیکون»　　چون کند بد به خلقِ عالمْ چون؟
آن زمان کایزد آفرید آفاق　　هیچ بد نآفرید بر اطلاق
در جهان هر چه رفت و هر چه آید　　وآنچه هست آن چنان همی باید
خیر و شر نیست در جهان کهن　　لقبِ خیر و شر به تُست و به من
مرگ این را هلاک و آن را برگ　　زهر آن را غذا و این را مرگ
هر چه هست از بلا و عافیتی　　خیر محض است و شرّ عاریتی

مولوی:

زهرِ مار آن مار را باشد حیات　　لیک بهرِ مردمان آمد ممات!

ــ وسعتِ حقایق:

«حکما، در آنچه اثبات کرده‌اند درست رفته‌اند، و در آنچه نفی کرده‌اند به خطا رفته‌اند».[۱]

ــ فلسفهٔ دکارت

«فلسفهٔ دکارت به منزلهٔ دهلیز حقیقت است، از آن باید وارد شد اما نباید آنجا توقّف کرد.» و پیرَوان دکارت را ملامت می‌کند که نسبت به او همان شیوهٔ پیرَوان ارسطو را برگزیده‌اند و از گفتهٔ او تجاوُز نمی‌کنند و کارتزیانیزم را نوعی اسکولاستیک ساخته‌اند.»

ــ تئودیسه[۲] (= عدل الهی)

تصویب عدلِ الهی در جواز دادن به زندگانی و وجودِ شرّ. نمونهٔ کامل این اندیشه تئودیسهٔ (۱۷۱۰ مـ.) لایب‌نیتز فیلسوف آلمانی (۱۶۴۶ـ ۱۷۱۶مـ.) است، چه در آنجا نشان می‌دهد که: این عالم بهترین عوالم ممکن است. زیرا این جهان مظهرِ عقل مطلق و کامل است. ازاین‌روی همهٔ بدی‌ها و شرورِ ظاهری با وسعتِ نظر و دقّت در عظمتِ آفرینش به خیر مبدَّل می‌گردد. بیان طوماسِ آکوئینی (۱۲۲۵ـ ۱۲۷۴مـ.) نیز که می‌گوید «اگر اضطهاد و شکنجهٔ خودکامگان وجود نمی‌داشت شهادت دوام نمی‌یافت»[۳]، نوعی تأیید عدلِ الهی است. در حالی‌که کتابِ اَیّوب[۴] رَدّیهٔ ساده و روانی از تأیید عدلِ الهی است.[۵]

لایب‌نیتز می‌گوید: «اُلوهیّتْ نظام کُلّی را اقتضا کند، نه موافقتِ هوای من و تو را.[۶] اگر در وجود نظر کنی از آنجا که عقلِ مختصرِ تو است، بسی کارها در دیدهٔ تو بد نماید، چون

---

۱. گاه باشد که کودکی نادان   به غلط بر هدف زند تیری
گه بوَد کز حکیم دانشمند   بــرنیاید درست تــدبیری!

(سعدی)

۲. به انگلیسی = تئودیسی (یونانی: Theos ، «خدا»، و دیکه، «عدل»).

- Théodicée = Theodicy (= تأیید عدل الهی).

3. "There would not be the endurance of martyrs if there were no persecution of tyrants!"

4. *Book of Job.*

۵. دایرةالمعارف بین‌الملل، ۱۸/۷۷.

۶. لایب‌نیتز، نامه‌ها، ۱/۴۰۱ (نامهٔ ۵۲).

ــ «وَ لَوْ اتبع الحقُّ اَهْواءَهُمْ لَفَسدَتِ السمواتُ و الارضُ و مَنْ فیهنَ» (مؤمنون، ۲۳/ آیهٔ ۷۱).

بیماری‌ها و درویشی و انواعِ بلاکه خلق بدان مبتلااند».[1] (بحث مفصل و عمیق‌تری کرده)

وی می‌گوید: «چون خدا نمی‌توانست همهٔ کمالات را به مخلوقی بدهد جز اینکه او را یک خدا بیافریند، لذا باید نیازها در کمالاتِ اشیاء دارایِ مراتبِ متفاوت باشد، و حتّی کامل‌ترین انسان‌ها نیز ناقص باشند.»

ـ دو انتقاد از تئودیسی لایب‌نیتز

ـ ولتر:

«یا خدا می‌تواند شرّ را از جهان دور کند و نمی‌خواهد؛ یا می‌خواهد این کار را بکند ولی نمی‌تواند؛ یا نه می‌تواند و نه می‌خواهد؛ یا اینکه هم می‌تواند و هم می‌خواهد. حال اگر می‌خواهد و نمی‌تواند قادر مطلق نیست؛ اگر می‌تواند ولی نمی‌خواهد خیرخواه نیست؛ اگر نمی‌خواهد و نه می‌تواند نه قادرِ مطلق است و نه خیرخواه؛ و اگر هم می‌تواند و هم می‌خواهد پس شرّ از کجا بر رویِ زمین می‌آید؟»

(قاموس فلسفی «همه‌چیز خیر است»، ۶۹، تئودور بسترمن).

ـ هگل:

«اگر مسلم هم بدانیم که این دنیا بهترین دنیایی است که آفریدن آن ممکن بوده، آیا همین دلیل بر خیر و صلاح آن می‌شود؟ اگر شما خدمتگزار خودتان را به بازار بفرستید تا چیزی برای شما بخرد، و خادم چیز بد و بیهوده‌یی برایِ تو بیاورد، و پس از آن شما را قانع سازد به اینکه آن چیز بهترین متاعی است که در بازار می‌فروشند؛ آیا حکم به جَودت آن چیز می‌کنی برای آنکه آن چیز همین‌طور است؟ البته نه، و در این شکی نیست، پس بَدی و شرِّ آن مانع از این نمی‌شود که چیزی بهتر از آن باشد. همین را دربارهٔ عالَم بگو، یعنی از این دست هر چه می‌خواهی بگو که مثلاً این عالَم بهترین عوالم ممکن است، ولیکن این گفتار آن را از نقص و شرّ مبرّا نمی‌سازد» (احمد امین، زکی نجیب

---

۱. نظامی (امثال و حکم، دهخدا، ۷۷۸/۲):

در این حلقه یک رشته بیکار نیست — سررشته بر ما پدیدار نیست
خرامیدنِ لاجوردی سپهر — همان گردْ گردیدنِ ماه و مهر
مپندار کز بهرِ بازیگری است — سراپرده‌یی این چُنین سرسری است

اگر هر زاهدی کاندر جهان است — به دوزخ در نشد حکمش روان است
خداوندیش را علّت سبب نیست — ده و گیر از خداوندان عجب نیست

محمود، قصّة الفلسفة الحدیثة، ۹۴-۱۹۳، قاهره، ۱۹۳۶-۱۳۳۵).

در این عالم همه چیز هماهنگی و نظم دارد، و «طبیعت» هیچ کار بیهوده نمی‌کند

ـ مخالفت با دکارت و اسپینوزا «فلسفهٔ دکارت از راه فلسفهٔ اسپینوزا یکسره به مُحال می‌انجامد».

ـ مونادولوژی[1]، ردّ مذهب حسّی لاک است.

ـ جهان چون مظهر عقلِ کامل و مطلق است، لذا باید بهترین عوالم ممکن باشد.[2]

ـ مذهب معانی فطری

لاک مذهب معانی فطری را ساده تلقّی کرده و به موارد ساده‌یی از معانی فطری اشاره کرده و مقصودِ دکارت را بد فهمیده است، و آنگاه عقیدهٔ خود را چنین بیان کرده: «هیچ چیز در عقل نیست مگر اینکه در آغاز به حسّ آمده باشد جز خود عقل». (چون جوهرِ فرد در و پنجره ندارد و چیزی از بیرون بر او وارد نمی‌شود).

ـ دربارهٔ جهان دو نظر بوده:

ـ جهان مرکّب از اجزای جسمانی بسیار خُرد است. (دموکریتوس و اپیکور)

ـ جهان (جسم) متّصل و واحد است و اجزاء بالفعل ندارد، و اساس امر عالم بر قُوّه و فعل است.

ـ دکارت هم اجزاء ذیمقراطیس و اپیکور را منکر شد و هم قوّه و فعل و علّت‌های چهارگانهٔ ارسطو را کنار گذاشت و طرح تازه‌یی ریخت و گفت: در عالم، گذشته از ذاتِ

---

1. Monadology.

۲. لَیسَ فی‌الکون اَبدَعُ ممّا کان الامکان صلاح اصلح

ـ جهان چون چشم و خال و زلف و ابروست — که هر چیزی به‌جای خویش نیکوست
اگر یک ذرّه را برگیری از جای — خلل گیرد همه عالم سراپای!
(شبستری)

ـ در صُنع تو کامد از عدد بیش — حیران شده عقل علّت اندیش
ترتیب جهان چنانکه بایست — کردی به مثابتی که شایست
حرفی به غلط رها نکردی — یک نکته در او خطا نکردی
در عالَمِ عالَم آفریدن — به زین نتوان رقم کشیدن
(نظامی، لیلی و مجنون، ۳-۴، وحید)

ـ در جهان آنچه بود و آنچه آید — و آنچه هست همچنان همی باید!
(سنایی)

باری دو قسم جوهر هست یکی جسم که حقیقت آن بُعد است و یکی روح که حقیقتِ آن فکر یا علم است.

اما لایب‌نیتز گفت «غیر از بُعد و حرکت و فکر حقیقتِ دیگری در عالم هست، و آن مفاهیم فلسفی است، و مقصود از آن اموری است که عقل به وجود آن‌ها حکم می‌کند، اما تصوُّر آن‌ها را صریح و روشن درنمی‌یابد، مانند مفهوم جوهر و مفهوم نیرو یا قوّه یا قدرت، که لایب‌نیتز آن را وجود اصیل می‌داند.»

پس اینکه گفته‌اند «حقیقتِ جسم بعد است و حقیقت روح علم است سخنی تمام نیست، و اگر درست تأمّل کنیم جسم و روح دو حقیقت نیست بلکه یک حقیقت است زیرا حقیقت نمی‌توان گفت مگر آنچه را که فعل و تأثیر داشته باشد، و آنچه فعل و تأثیر دارد نیرو و قوّه است، و نیرو هر گاه فعلش به حرکت و اشباهِ آن باشد جسم است، وچون به صورتِ علم و ادراک درآید روح است.»



ـ حقیقت را واحد می‌دانیم، اما کثرت موجودات هم در جهان امری آشکار است، و وجودِ افراد را منکر نمی‌توان شد، پس باید کثرت را هم توجیه کنیم. و آن به این وجه ممکن است که بگوییم حقیقتِ واحد به صورتِ اجزای بسیاری درآمده است که سراسر جهان از آن اجزا ساخته شده است اما نه اجزایی مانند آنچه که پیروان دموکریتوس و اپیکور تصوُّر کرده بودند که صاحب ابعاد باشند بلکه اجزایی که ابعاد ندارند، و معقول‌اند و حقیقت دارند زیرا که نیرو هستند و منشأ آثار است، جان دارد و مانندِ جسمی که دکارت معتقد بوده مُرده و بیجان نیست و بدین دلیل دنیای ماشینی بیجان که دکارت تصور کرده بود تکمیل و تبدیل می‌شود به جهانی جاندار که نیرومندی و قوّهٔ فعلش از خودش است. این اجزاست که لایب‌نیتز آن‌ها را «موناد» می‌خواند. وی به وجود این نیروها به قیاس به نفس پی برده، یعنی چون دیده در انسان جان و روحی هست که بعد ندارد اما منشأ آثار است، پس معتقد شده است که آنچه در انسان جان (روح یا نفس) می‌نامند در همهٔ موجودات هست و درجاتِ مختلف دارد، و حقیقت همان است و آن را «جوهر فرد» خوانده است.

ـ کسانی که برای زمان و مکان حقیقت عینی قایل شده‌اند اشتباه کرده‌اند، و توجه نداشته‌اند به اینکه زمان و مکان مخلوق ذهنِ انسان و اموری انتزاعی هستند.

مکان (یا فضاء) ترتیبِ بودن اجسام با همدیگر، و زمان[1] ترتیب موجود شدن متوالی یا پی‌درپی آن‌هاست. این ادراک که از جوهر فرد[2] داریم دارای درجاتِ بی‌شماری است: از ادراکی چنان ضعیف که به‌منزلهٔ بی‌ادراکی است تا ادراکِ تامّ مطلق که مخصوص ذاتِ باری است.

ـ لایب‌نیتز نیز مانند مالبرانش همهٔ امور را به خدا نسبت می‌دهد، امّا بر او خُرده می‌گیرد که خدا را صانعی عاجز پنداشته که هر آن مجبور است در ماشینی که ساخته دست ببرد تا راه بیفتد (در ساعت) یعنی خدا از آغاز که جهان را آفریده این ماشین را چنان ساخته که همهٔ اجزایش به اتّفاق کار می‌کنند.

ـ ذاتِ پروردگار چنانکه از جبر و اضطرار منزّه است فعلِ هوسناکانه هم شایستهٔ او نیست، یعنی هرچند در فعل و ایجاد قادر و مختار است، ولی ترجیح بی‌مرجِّح هم روا نمی‌دارد و به حکمت کار می‌کند.



ـ لایب‌نیتز ریشهٔ روان‌شناختی تصور جوهر را با خودآگاهی (شعورِ ذات) پیوند می‌دهد. اندیشیدن یک رنگ و مشاهده کردن اینکه کسی دربارهٔ آن (رنگ) فکر می‌کند دو فکر کاملاً متفاوت هستند، همان اندازه که رنگ با آن ذاتی که آن را می‌اندیشد تفاوت دارد. و چون درمی‌یابم که موجوداتِ دیگر نیز ممکن است حقّ این را داشته باشند که «من» بگویند یا ممکن است این لفظ در حق آن‌ها بکار رود، از طریق همین جریان است که من آنچه را عموماً جوهر (ذات) می‌نامند ادراک می‌کنم، و همین طور است توجّه خودِ نفس که مفاهیم مابعدالطبیعی دیگر را مانند علّت، معلول، فعل ثابت و جز آن‌ها را پدید می‌آورد حتّی آن مفاهیمی که منطقی و اخلاقی‌اند. حقایق ابتدایی از واقعیت‌ها داریم همان‌طور که حقایقِ ابتدایی از عقل داریم، و قضیّهٔ «من هستم» یک حقیقت عینی است، یک «حقیقت بی‌واسطه» است، هرچند که این حقیقت بی‌واسطه تنها حقیقت بی‌واسطه

---

۱. «الزّمان، کمّیّة الحرکةِ لامِنْ جهةالمسافةِ بَلْ مِنْ جهةِ التّقدُّم و التأخّر الّذینِ لایجتمعانِ» (اشارات، ۱۱۴، محمود شهابی).

۲. شوق یا خواهش (appétition)، به ضمیمهٔ ادراک (perception) صفتِ اصلی جوهرِ فرد (Monade) است. و همین محرک جوهر است برای رسیدن به کمال که علّت غایی است.

ـ ادراک پنهان (perception) را امروز ادراک ناخودآگاه، و ادراک آشکار (apperception) را ادراک خودآگاه می‌خوانند.

نیست. این حقایق ابتدایی از واقعیّت تجارب بلاواسطهٔ درونی از یک احساس بی‌واسطه هستند: این قضایا قضایای ضروریّه نیستند بلکه قضایایی هستند که بر پایهٔ تجربهٔ مستقیم نهاده شدند. یقین دارم که من هستم، و از وجود خود به‌عنوان واحدی از واقعیّت آگاهم. از همین‌جا استنباط می‌کنم تصور کلّی جوهر را به عنوان یک واحد یا یک بخش در همان حال ارتباط مفهوم جوهر با مفهوم خودآگاهی نفس بر ضدّ مفهوم جوهر واحدِ اسپینوزایی که من جز حالتی از آن نیستم ابراز مخالفت می‌کنم با این همه مقداری از تأمّلات (تفکرّات) منطقی لایب‌نیتز را می‌توان به سود مذهب اسپینوزا قلمداد کرد، آگاهی دقیق (زنده) یگانگی روحی برای او ناممکن ساخت که مابعدالطّبیعه عام اسپینوزا را به عنوان مابعدالطبیعه جدّی بپذیرد. (منظور از روحانیّت یعنی روح در مقابل جسم). او حاضر نبود در اندیشهٔ خود بر منوال دکارت پیروی کند که می‌گوید «من می‌اندیشم» یک قضیّهٔ وجودی اساسی باشد؛ ولی موافقت داشت که این اصل دکارتی معتبر است، هرچند که این قضیه معتبر نیست.

ممکن نیست که با هیچ دلیل ثابت کردنی مطلق یقینی ثابت نمود که عالم خارج وجود دارد، و وجود روح از وجود اعیان محسوس یقینی‌تر هست. به یقین میان پدیدارها پیوندهایی درمی‌یابیم که ما را قادر می‌سازد پیش‌بینی کنیم، بنابراین باید نوعی علّت برای این پیوند پایدار (ثابت) وجود داشته باشد؛ ولیکن اینکه میان پدیدارها پیوندی درمی‌یابیم این نتیجهٔ قطعی را نمی‌دهد که اجسام وجود دارند، برای اینکه یک علّت خارجی مانند خدایی که بارکلی از آن سخن می‌گوید، ممکن است توالی منظم پدیدارها را برای ما عرضه کرده باشد. با این همه هیچ دلیل واقعی وجود ندارد که فرض کنیم وضع چنین باشد، و ما از لحاظ اخلاقی هرچند نه از لحاظ مابعدالطبیعی یقین داریم که اجسام یا ابدان وجود دارند. اکنون مشاهده می‌کنیم که اشیاء مرئی، متعلّقات حواس تقسیم‌پذیرند: این بدان معنی است که، اجسام مجموعه‌ها یا مرکّب (مرکّب از جواهر بسیطی بدون اجزا) هستند. باید جواهر بسیط وجود داشته باشند، از آنجا که ذراتِ مرکّب وجود دارند، برای اینکه مرکب صرفاً یک مجموعه یا توده‌هایی از جواهر بسیطند، این جواهر بسیط که از آن‌ها همهٔ اشیاء تجربی تشکیل یافته‌اند به‌وسیلهٔ لایب‌نیتز «موناد»ها خوانده می‌شوند. این مونادها ذرّات واقعیِ طبیعت هستند و در یک سخن، عناصرِ اشیائند.

استعمال کلمهٔ «اتم» نباید به این معنی گرفته شود که موناد لایب‌نیتز با اجزاء دموکریتوس و یا اپیکوری شباهت دارد. آن ذرّه بسیط روحانی که اجزایی ندارد، امتداد هم ندارد (بُعد ندارد)، صورت یا قابلیّت تقسیم هم ندارد. یک شَیٔ نمی‌تواند شکل یا هیأت داشته باشد مگر اینکه دارای بُعد باشد (یعنی امتداد داشته باشد)؛ نه آن شیٔ می‌تواند قابل تقسیم باشد مگر اینکه دارای بُعد باشد؛ زیرا بساطت و محدودیّت (بعد داشتن) ناسازگارند. این بدان معنی است که مونادها از هیچ طریق دیگر بجز آفرینش نمی‌توانند هستی بیابند. نه می‌توانند فانی شوند از هیچ طریقی مگر به‌وسیلهٔ معدوم شدن، جواهر مرکّب البته از راه جمع و تفریق مونادها بوجود می‌آیند و از میان می‌روند. ولی در این معنی دوم وقتی که بسیط باشند، این جریان‌ها را (جمع و تفریق‌ها را) نمی‌پذیرند. از این جهت میانِ وَحداتِ لایب‌نیتز و ذرّات فلاسفه‌یی که ذکر شد یک مشابهتی هست؛ ولی اتم‌های اپیکور شکل دارند، هرچند گفته شده است که تقسیم ناپذیرند. علاوه بر اینکه هرچند ذرّه‌انگاران اوّلین بار اتم‌ها را دریافته‌اند و روح را بر اساس فرضیهٔ ذرّه‌یی بیان کرده‌اند و گفته‌اند که روح مرکّب از ذرّات نرمتر گِردتر (کُروی‌تر) و لطیف‌ترند؛ ولی می‌توان گفت که لایب‌نیتز موناد را در مقایسه با این روح دریافته است. برای اینکه هر کدام از این ذرّات (وَحَدات) به یک معنی جوهر روحانی هستند.

اما هرچند مونادها بدون بُعد هستند و از نظر کمّیّت و شکل با هم اختلاف ندارند، بنابر فرضیّهٔ یکسانی امورِ ناپیدا باید از لحاظ کیفیّت از همدیگر ممتاز باشند. آن‌ها به بیانی که بعداً خواهد آمد باید از همدیگر اختلاف داشته باشند، در درجهٔ دریافت و میل و رغبت که هر کدام از مونادها از آن‌ها دارا هستند. هر وحدت یا موناد متفاوت است از لحاظ کیفیّت و سرشت (فطرت) با هر مونادِ دیگر. با این همه عالَم یک نظامی منظّم و هماهنگ است که در آن تنوّع بی‌نهایتی از جواهر با هم ترکیب می‌یابند تا اینکه یک هماهنگی کامل را بسازند. هر موناد یا ذرّهٔ روحانی بنابر ترکیب باطنی و قانونِ خود گسترش می‌یابد؛ از افزایش و کاهش مُبَرا است از فعلیّت یافتن‌های دیگر، برای اینکه جوهر بسیط اجزایی نمی‌تواند داشته باشد که به آن اضافه شود و یا از آن کاسته گردد. ولی هر یک از این مونادها هبه شده است به آن‌ها که درجه‌یی از کمال را دارند که به تنهایی یک موناد کوچک همهٔ عالم یا عالم کبیر را منعکس می‌کند. یعنی همهٔ نظام هستی

را به طریق خودش.

لذا لایب‌نیتز بار دیگر وجود مجموعه‌یی از جواهر فرد را تأیید می‌کند، و در این نکته با دکارت موافق است؛ ولی او با دکارت موافق نیست که می‌گوید مادّه عبارت از امتداد بُعدِ هندسی و تودهٔ مادّی یک امر مرکّب است و ما باید وَحَدات را جوهر واقعی فرض کنیم: اجسام نمی‌توانند از نقطه‌های هندسی مرکّب ساخته شوند. اگر وحدت‌های جوهری واقعی وجود نداشته باشند در حقیقت در تودهٔ مادّی هیچ امر جوهری یا واقعی وجود نمی‌تواند داشت. همین سبب شد که کُرومی ریاضی‌دان مجبور شد دکارت را رها کند و عقیدهٔ ذیمقراطیس دربارهٔ ذرّات را بپذیرد تا اینکه بتواند یک وحدت واقعی را پیدا کند. لایب‌نیتز خود برای مدتی با فرضیّهٔ ذرّه‌یی سرگرم بود؛ «در آغاز وقتی که خودم را از یوغ ارسطو رهانیدم خود را مشغول به مطالعهٔ خلأ و اتُم‌ها کردم.» اما او به موقعیّت رضایت‌بخش نبودن آن فرضیّه متقاعد شد (یعنی لایب‌نیتز). برای اینکه اتم‌های ذرّات مورد نظر دموکریتوس و اپیکور ذرّات واقعی نبودند (چون ذرات آن‌ها واجد شکل و فاقد روح بودند). با دارا بودن اندازه و شکل آن‌ها نمی‌توانند آن عوامل غایی باشند که به‌وسیلهٔ تحلیل کشف شدنی باشند. حتّی اگر لایتجزّا بودن مادّی آن‌ها را فرض کنیم هنوز اساساً آن‌ها تجزیه‌پذیرند (برای اینکه هر چیزی که جسم باشد هر اندازه هم که کوچک باشد تقسیم‌پذیر است). بنابراین اجزاء ترکیب‌کنندهٔ اشیاء باید نقطه‌ها باشد هرچند نقطه‌های ریاضی نباشند. بنابراین آن‌ها باید ذرّات متافیزیکی باشند (ذرّات الهی)، و لذا هم از نقطه‌های فیزیکی جدا باشند که تنها در ظاهر لایتجزّا هستند و هم از ذرّات ریاضی جدا باشند که نمی‌توانند وجود عینی داشته باشند و روی‌هم‌رفته نمی‌توانند اجسام را ترکیب دهند. علاوه بر اینکه، این نقطه‌های روحانی که از لحاظ منطقی مقدّم بر جسم هستند و باید در مقایسه با نفوس (ارواح) فهمیده شوند. باید یک اصل تمایز داخلی (باطنی) وجود داشته باشد و لایب‌نیتز به این نتیجه رسید که این ذرّات جوهری از همدیگر به اندازهٔ ادراک و ذوقی که دارند (علاقه ـ شوق) متمایز می‌شوند. او مکرّر این ذرّات را نفوس یا ارواح می‌نامد و هرچند برای اینکه میان ارواح در معنی معمولیِ آن و این وَحَدات جوهری فرق می‌گذارد وی تعبیر با اصطلاح موناد را به‌عنوان اصطلاح عامّ بکار می‌برد. موناد یک واژهٔ یونانی است که به‌معنای وحدت یا آن چیزی است که یکی بیش نیست.



ضرورت دارد که در اینجا نکته‌یی را بیان کنیم که در فهم فرضیهٔ وحدت لایب‌نیتز از اهمیّت بسیار بزرگی برخوردار است. هر جوهری یا وحدتی عبارت از اصل یا منشأ فعالیّت‌های خود او است: این جوهر عاطل و باطل نیست (بی‌حرکت و بی‌کار)، بلکه یک میل باطنی به فعالیّت و خودگستری دارد. نیرو، کارمایه، فعالیّت اساس جوهر هستند. تصوّر کارمایه یا فضیلت به‌وسیلهٔ آلمانی‌زبانان[1] و به‌وسیلهٔ فرانسوی زبان‌ها[2] خوانده می‌شود، و برای تفهیم این معنا من یک دانشِ ویژه‌یی از مبحث حرکت اجسام طرح کرده‌ام که این مبحث بر فهم مفهوم جوهری می‌افزاید. در حقیقت جوهر را می‌توان به‌عنوان چیزی که قادر به فعل است تعریف کرد. جوهر فعالیّتِ سادهٔ به خودی خود نیست (یعنی خودِ جوهر فعالیّت ساده نیست): فعالیّت، فعالیّت یک جوهر است. این معنایش آن است که در یک موناد اصل فعالیّت و یا یک نیروی ابتدایی وجود دارد که آن را می‌توان از فعالیّت‌های عَمَلی متوالی موناد دریافت.

بنابراین لایب‌نیتز مفهوم انتلکی (انطلاسیا در فلسفهٔ اسلامی) یا صورت جوهر (کمال) را دوباره در فلسفه وارد کرد. وقتی‌که وی به مفهوم یک واحد جوهری رسیده بود که شامل نوعی اصل فعّال بود (سرچشمهٔ فعّال) ضروری به‌نظر رسید، چنانکه آن مفهوم سابقاً بود آن را فراخواند یعنی صدور جوهریّه را که در آن ایّام آن اندازه بدنام شده بود فراخواندم؛ ولی از طریقی که آن‌ها را (صورت‌های کمالی را) دریابنده‌تر و ممتازتر از استعمالی که قبلاً از آن کلمه شده بود و از سوء استعمال رنج می‌بُرد. بنابراین دریافتم که ماهیّت صُوَر جوهریّه عبارت از نیرو است. ارسطو آن‌ها را صورت‌های اوّلیّه (کمالات اولیه) می‌خواند که من شاید عاقلانه رفتار می‌کنم که این جواهر (کمالات نخستین) را قوای اوّلیه می‌خوانم که در باطن خود مرکّب هستند نه تنها از فعل یا متمّم ممکنات بلکه اساساً یک فعل اصیل (فعل مقابل قوّه) می‌نامم. همچنین نام انتلکی را می‌توان به همهٔ جواهر بسیط یا ذرّات مخلوق داد؛ برای اینکه آن‌ها (مونادها) در باطن خود دارای نوعی کمال هستند. در آن‌ها نوعی کارآمدی وَجود دارد که آن‌ها را منشأ اعمال داخلیِ خودشان می‌سازد، یعنی نوعی خودکاری غیرمادی (نوعی اتوماتیزم). این انتلکی یا صورت یا کمالِ جوهری نباید به‌عنوان یک هیولا یا قوّه برای عمل یا فعل تلقّی شود چه در آن

1. Kraft. 2. La Force.

صورت نیازمند مُحرّکی خواهد بود تا آن را فعّال سازد: و این مطلب به دنبال می‌آورد چیزی راکه لایب‌نیتز آن را گرایش مثبت[1] به عمل می‌خواند که ناچار خود را تحقُّق می‌بخشد (در خارج) مگر اینکه از تحقّق بخشیدن خود ممنوع شود.

در حقیقت ضرورت داردکه میان قوّه فعّال ابتدایی از قوّه فعّال اشتقاقی (ثانوی) فرق گذاشته شود، زیرا این قوّهٔ اخیر گرایشی است به نوعی حرکت محدودکه به‌وسیلهٔ آن قوّهٔ ابتدایی تعدیل می‌گردد.

یادآوری قوّهٔ اولیه (بدایی) برای تبیین پدیدارها کفایت نمی‌کند، برای مثال بیهوده است فکر کنیم که تبیین هر نوع تغییر پدیداری ممکن است اگر بگوییم که علّت آن عبارت از وجود صورت جوهری از آن شیء است؛ و لایب‌نیتز با کسانی که می‌گویند اعتقاد به صُور ارسطویی نمی‌تواند برای تبیین علل خاصّهٔ اشیاء و نیز موجودات محسوس کافی باشد موافق است. تصوّرات مابعدالطبیعی عام نمی‌توانند جواب‌های بسنده‌یی به سؤالات علمی بدهند. در عین حال نادرست بکار بردن فرضیّهٔ صُوَر توسُّط برخی از ارسطوییان مدرسی (به نظر لایب‌نیتز) هیچوقت دلیل بر ردّ خود تئوری نمی‌شود. نابسندگی فلسفه‌های رقیب این نکته را ضروری می‌سازد که فرضیّه ارسطویی را از نو عرضه کنیم، مشروط بر اینکه آن را به‌طور پویا تفسیر کنیم، یعنی موافق با اصل نیرو یا کارمایه و باز مشروط بر اینکه این نظریّه به عنوان جانشینی برای تبیین‌های علمی علل حوادث بکار نرود. در معرّفی مجدّد صور جوهری (انتلکی‌ها) لایب‌نیتز به نظر مکانیکی طبیعت پشت نمی‌کند (رو بر نمی‌گرداند) هرچند که این نظر را (نظر مکانیکی طبیعت) نابسنده می‌شمارد. بالعکس او اِصرار می‌ورزد که نظراتِ عنایت‌گرایانه و مکانیستی (خودکارانه) دربارهٔ طبیعت متمّم همدیگرند. هرچند هر موناد سرچشمهٔ فعل یا اصل صورت جوهری را دارا است ولی هیچ موناد حادث بدون جزیی منفعل که لایب‌نیتز آن را مادّهٔ نخستین یا اوّلیّه می‌نامد نیست. افسوس لایب‌نیتز اصطلاح مادّهٔ نخستین و مواد ثانویه را در معانی گوناگون بکار می‌برد و شخص همواره نمی‌تواند فرض کند که همان اصطلاح در جاها و موارد دیگر همان معنی را دارا است. با این همه، مادّهٔ نخستین در هر ذرّهٔ حادث نباید صِرفاً به معنی جسمانی فهمیده شود. برای اینکه مادّهٔ نخستین شامل اجزاء[2] یا قابلیّت نفوذناپذیری و امتداد نیست، هرچند آن (مادّه) اقتضایی برای این کار دارد. این خاصیت مربوط می‌شود به ماهیت جوهر مخلوق یا حادث و

1. Positive.　　2. Mass.

بسیار مشابه با قوّه یا هیولای اصحاب مدرسه است تا مادّه به یکی از معانی معمولی آن. هرچند خدا با قدرت بالغهٔ خود می‌تواند جوهر را از مادّهٔ ثانوی محروم سازد، او هرگز نمی‌تواند از مادّهٔ نخستین محرومش کند؛ زیرا در این صورت می‌بایست آن را به صورت فعل محض درآورد، در حالی‌که او به تنهایی فعل مَحض است (مادّه برای لایب‌نیتز یا اولیّه یا ثانویّه است. مادهٔ ثانویّه ماده خام است از مادّهٔ اوّلیه نمی‌تواند محرومش کند و مادّهٔ اوّلیّه همان فعلیّت محض است و فعل محض خود اوست و اگر از مادّهٔ اوّلیّه محروم شود خودِ او که خدا باشد محروم می‌شود). گفتن اینکه در هر جوهر حادث مادّهٔ نخستین است به معنی آنست که بگوییم جوهر حادث یا مخلوق محدود و ناقص است و این نقصان و انفعالیتْ در مفاهیم نامرتبط (مشوش) دیده می‌شود. جواهر فرد قوای صِرف نیستند: این ذرّات نه تنها پایه‌های اعمال هستند بلکه همین‌طور عبارت از مقاومت‌ها و انفعالات نیز هستند و دگرگونی‌های آن‌ها در مفاهیم مشوّش نهفته است.



ـ بنابراین واقعیّت مشتمل است نهایةً از ذرّات فرد، هر یک از این مونادها عبارت از یک نقطهٔ فلسفی ناگسترده است. با این همه مونادها با همدیگر مرکّب می‌شوند تا جواهر مرکّب را تشکیل بدهند. ولی چگونه ممکن است که جسم توسعه‌یافته‌یی از ترکیب نوعی ذرّات توسعه نیافته پدید آید؟ جواب لایب‌نیتز به این مسأله به‌نظر من به غایت مبهم می‌نماید. لایب‌نیتز می‌گوید بُعد با اتّساع تحوُّل‌پذیر است و مفهومی نسبی است: این مفهوم قابل تحوّل به کثرت است و یا قابل تحوّل به تداوم و همزیستی مسالمت‌آمیز و یا وجود یافتن اجزاء در یک جا و در یک زمان است. با این همه این مفاهیم از لحاظ صورت متفاوت است: وجود و تداوم با هم متفاوتند. بنابراین بُعد مشتق و ثانوی است نه بدایی: آن (بُعد) نمی‌تواند صفتی برای جوهر باشد (برخلاف اسپینوزا) این یکی از اشتباهات اوّلیّهٔ دکارتی‌مذهبان است که آن‌ها بُعد را به‌عنوان چیزی اصیل و مطلق و از ترکیبات جوهر می‌شمارند. بنابراین بُعد بیشتر دربارهٔ اشیایی بکار می‌رود که ما درمی‌یابیم تا اینکه صفتی از خود اشیاء باشد. آن (بُعد) متعلّق به نظام پدیداری است (پدیدارها بُعد دارند). آن (بُعد) چیزی نیست مگر تکرارهای بی‌پایان اشیاء تا آنجایی که به همدیگر مشابهند و از همدیگر نامتمایز. همچنانکه پیش از این دیدیم، هیچ دو مونادی نامتمایز نیستند؛ ولی برای بیان داشتن کثرت شخصْ باید آن‌ها را مشابه هم و تا

حدودی نامتمایز بشمارد. بدین معنی که شخص موظّف به تکرار آن‌ها است. با این همه این بیان این فرض را پیش می‌آورد که این «موناد»ها خاصیتی از نوع تکرارپذیری دارند یا همان‌طوری که لایب‌نیتز می‌گوید به‌هم آمیخته هستند (با هم گرد می‌آیند) و این صفت یا این حالت عبارت از پافشاری (استقامت) است که ماهیّت مادّه را دربرمی‌گیرد و دلالت بر عَدَمِ تداخل می‌کند. اینجا لایب‌نیتز اصطلاح مادّه را (مادّه نخستین) به معنای نسبتاً متفاوت از آنچه او را دیده بودیم که بکار می‌بُرد، بکار برده است. حالا او این کلمه (ماده) را در معنی انفعالی بکار می‌برد. پافشاری (استقامت) مادّه شامل دو چیز است: یکی عدم تداخل یا تأثرپذیری، و پافشاری یا لَختی (بی‌حرکتی) و در این دو چیز من ماهیّت اصلی پذیرای ماده را قرار می‌دهم (جنبهٔ انفعالی ماده را). همین‌طور، نیروی منفعل به‌معنای واقعی کلمه مادّه یا تودهٔ مادّی را تشکیل می‌دهد... نیروی منفعل عبارت از آن پافشاری است که به‌وسیلهٔ آن یک جسم نه تنها در برابر نفوذ پافشاری می‌کند (ایستادگی می‌کند) بلکه در برابر جنبش (حرکت) نیز ایستادگی می‌نماید... بنابراین در آن (نیروی منفعل) دو نوع پافشاری وجود دارد یا مجموعه. یکی را عدم تداخل می‌گویند و دومی پافشاری یا آنچه راکه کپلر لَختی طبیعی اجسام لقب داده است.

اگر ما با مفهوم جواهر متعدّد یا مونادها آغاز کنیم می‌توانیم در آن‌ها صرفاً عنصر منفعل (پایدار) را مورد توجّه قرار بدهیم یا آن چیزی را که لایب‌نیتز مادّهٔ نخستین می‌نامد و شامل نفوذناپذیری و بی‌حسّی است. با ملاحظهٔ این حالت‌ها تنها ما جواهر را تا آنجایی که نامتمایزند در نظر گرفته‌ایم؛ در حقیقت ما حالت (کیفیّت) را به‌عنوان امر مکرّر در نظر داشته‌ایم. و بُعد (گسترش یا اتّساع) عبارت از تکرار بی‌پایان اشیاء است تا آنجایی که آن‌ها (اشیاء) به همدیگر شبیه و نامتمایزند. ما در اینجا در ساحَت تجرید (انتزاع) هستیم. مفهوم مادّهٔ نخستین از پیش خود یک نوع تجرید است؛ برای اینکه انفعال تنها یک اصل تشکیل‌دهنده از جواهر است، و بُعد خود یک تجرید دیگری است؛ برای اینکه تصور بُعد به‌عنوان تکرار بی‌پایان اجزاء (ذرّات) انتزاع مادّهٔ نخستین را از پیش مُسلّم می‌گرداند.



ـ تصوّر مادّهٔ نخستین همان تصوّری نیست که ما از تصوّر جسم داریم. مادّهٔ نخستین عبارت از انفعالیّت است (پذیرایی یا قابلیّت)، در حالی‌که جسم شامل قوهٔ فعل و

همین‌طور قوّهٔ انفعال است. اگر آن دو با هم در نظر گرفته شوند، یعنی، اگر اصول ریشه‌های فعّال و منفعل را با هم لحاظ کنیم در آن صورت مادّه‌یی خواهیم داشت که به‌صورت وجود کامل در نظر گرفته شده است (یعنی مادّهٔ ثانوی در مقابل مادّهٔ نخستین که این دومی چیزی است صرفاً منفعل و در نتیجه ناقص). بنابراین مادّهٔ ثانوی همین‌طور عبارت از مادّه‌یی است که دارای قوّه فعل شده است: این مادّهٔ ثانوی همین‌طور جسم هم نامیده می‌شود. مادّه عبارت از آن چیزی است که شامل «آنتی‌تی‌پیا» یا آن چیزی است که در مقابل نفوذ (تداخُل) ایستادگی می‌کند، لذا مادّهٔ عُریان صرفاً منفعل است. ولیکن جسم همان‌طور که مادّه دارد از قوّه و فعل نیز برخوردار است. مادّهٔ ثانوی توسُّط لایب‌نیتز مجموعه هم نامیده می‌شود: آن یک مجموعه‌یی از ذرّات روحانی است. لذا هر شخص می‌تواند بگوید که مادّهٔ ثانوی مجموعه و جسم همه به یک معنی است. یعنی ترکیبی از جواهر یا ذرّات روحانی یا مونادها. لایب‌نیتز همچنین به این مجموعه به‌عنوان یک جسم آلی یا یک ابزار خودکار آلی اشاره می‌کند، که به صورت یک جسم آلی درآمده است؛ و به عبارت دیگر به‌صورت یک جسم واقعاً واحد پدیدار شده است به‌جای اینکه صرفاً ترکیبی از مجموعهٔ تصادفی مونادها باشد و خداوند یک موناد غالبی است که به‌عنوان انتلکی یا صورت جوهری از جسم آلی خود فعالیت می‌کند. این ترکیب جوهر روحانی غالب با جسم آلی توسُّط لایب‌نیتز یک جوهر مادّی خوانده می‌شود. بنابراین ما نخست یک روح یا صورت جوهری ابتدایی تمیز می‌دهیم؛ ثانیاً مادّهٔ نخستین یا مادّهٔ (نیرو) منفعل ابتدایی؛ ثالثاً جوهر روحانی را تشخیص می‌دهم که توسط آن دو تای اول تشکیل شده است؛ رابعاً تشخیص می‌دهم مجموعه یا مادّهٔ ثانوی یا جسم خودکار آلی را که ذرّات روحانیت بی‌شماری با آن برخورد می‌یابند؛ خامساً جوهر حیوانی یا جسمانی که به صورت یک ابزار خودکار درآمده است توسط یک جوهرِ روحانی غالب. اگر کسی در لایب‌نیتز به‌دنبال کاربُرد مطلقاً دقیقی از اصطلاحات بگردد کار بیهوده‌یی کرده است. با این همه چند نکته به اندازهٔ کافی روشن است: واقعیّت‌های غایی ذرّات روحانی یا جواهر بسیط هستند. این نوع مونادها البته نامرئی‌اند: آنچه را ما تصوّر می‌کنیم مجموعه‌یی از مونادها است (ترکیبی از مونادها). و هر گاه یک ترکیبْ مونادِ غالبی به‌همراه داشت در حقیقت یک جسم آلی می‌شود، و همراه با آن موناد غالب چیزی را تشکیل می‌دهد که لایب‌نیتز جوهر مادّی می‌داند. یک گوسفند به‌عنوان

مثال یک حیوان یا یک جوهر مادّی است، نه صرفاً مجموعه‌یی از مونادها. آنچه که برای یک موناد معنی می‌دهد که قادر است یک جسم آلی را مسخَّر خود سازد به سختی می‌تواند بدونِ موضوعِ تصوّر مورد توجه قرار بگیرد و من عجالةً از بحث این موضوع تن می‌زنم. ولی ارزش آنَ را دارد که در اینجا خاطرنشان کنیم که در هر جوهر مادّی و در حقیقت در هر مجموعه‌یی یا ترکیبی به‌نظر لایب‌نیتز تعداد بی‌نهایتی از مونادها وجود دارند. به یک معنا، لایب‌نیتز وجودِ یک بی‌نهایت عینی یا بهتر بگوییم بی‌نهایت‌های عینی را مورد تأیید قرار داده است. من چنان طرفدار بی‌نهایت عینی هستم که به جای پذیرفتن اینکه طبیعت (از بی‌نهایت) متنفّر است، چنانکه معمولاً گفته می‌شود، من اعتقاد دارم که طبیعت بی‌نهایت عینی را در همه چیز به خود می‌پذیرد تا اینکه کمالات صانع خود را بهتر نشان دهد. لذا من معتقد شدم که هیچ بخشی از مادّه نیست که اگر نگوییم تقسیم‌پذیر است، باری لامحاله قسمت شده باشد؛ و در نتیجه کوچک‌ترین ذرّه باید به‌عنوان جهانی پر از مخلوقات بی‌پایان متنوع لحاظ شود. با این همه لایب‌نیتز این نتیجه را نپذیرفته است که در هر مجموعه‌یی تعداد عینی بی‌پایانی از مونادها وجود داشته باشد. برای اینکه هرگز عدد بی‌نهایت وجود ندارد. گفتن اینکه شمارهٔ بی‌پایان از مونادها وجود دارند به این معنی است که بگوییم آن‌ها همیشه بیشتر از آنچه می‌توانیم تعیین یا اشاره‌شان کنیم وجود دارند. با وجود اختراع من در شمارش اجزاء لایتجزّا در حساب جامعه و فاضله، من هرگز عدد بی‌نهایت واقعی را نمی‌پذیرم، هرچند اقرار می‌کنم که تعدّد اشیاء هر گونه عدد محدود را مغلوب می‌سازد و یا بهتر بگوییم هر شماره را. بنابراین از این بیان که در هر مجموعه‌یی (ترکیبی) مونادهای بی‌پایانی وجود دارند انسان نمی‌تواند این نتیجه را بیرون کشد که هر ترکیبی بر اساس آنچه هر یکی از آن‌ها (هر یک از ترکیبات) مرکّب از شمارهٔ بی‌پایانی از جواهر بسیط است با هم برابر باشند. برای اینکه هیچ معنی ندارد که از اعداد مساوی نامتناهی سخن بگوییم. یک ترکیب (مجموعه) کلّ بی‌پایانی نیست که از اجزاء بی‌نهایت پدید آمده باشد. تنها یک بی‌نهایت راستین وجود دارد، و آن مطلق است (ذات باری) که مقدّم بر هر ترکیبی است و از اجتماع اجزاء شکل نگرفته است. و لایب‌نیتز اینجا اشاره به تفاوتی می‌کند که اصحاب مدرسه؛ مکاتب فلسفی دیگر میان بی‌نهایت از یک مقوله و بی‌نهایت از مقولهٔ متفاوت به اصطلاح آن جماعت می‌کند. اوّلین بی‌نهایت است، نه بی‌نهایت واقعی.

به‌جای تعدّد بی‌پایان ما باید بگوییم که از هر عددی که می‌توانیم اظهار بکنیم باز هم عددی بیشتر وجود دارد.

همین‌طور باید تذکّر داد که جواهر در معنی مجموعه‌هایی از ذرّات به‌نظر لایب‌نیتز پدیدار هستند. برای اینکه هر چیزی بجز ذرّات ترکیبی تنها به‌وسیلهٔ ادراک فزونی و کمال می‌یابند و آن هم از این واقعیّت که در همان حال (که موناد هستند) مفهوم نیز واقع می‌شوند. ولی گفتن اینکه ترکیب‌ها (مجموعه‌ها)پدیدار یا اعراض هستند به این معنی نیست که آن‌ها خیالاتند و یا هذیان می‌باشند. آن‌ها پدیدارهای نیکوبنیاد هستند پایهٔ واقعی آن‌ها همزیستی مونادهایی هست که درواقع ترکیبات آن پدیدارها هستند. آنچه مورد نظر هست برای مثال سنگ‌ها و درختان هستند، یعنی اشیاء متفاوت از هم هستند هرچند که آن اشیاء به حواسّ ما به عنوان اشیاء متحد و اشیاء با هم می‌آیند، در حقیقت همهٔ مجموعه‌ها جواهر ناگسترده‌یی هستند. بنابراین اگر راحت سخن بگوییم زندگانی روزمرّه (جهان زندگی روزانه) یعنی جهان ادراک حسّی و در حقیقت جهان دانش، جهان پدیداری است. وَحَدات (ذرّات) که واقعیّت‌های غایی هستند پدیداری نیستند. آن‌ها بر احساس یا ادراک درنمی‌آیند بلکه تنها از طریق یک فرآیند تحلیل فلسفی شناخته می‌شوند.



ـ لایب‌نیتز اصرار می‌کند که مکان و زمان نسبی هستند. بنابر عقیدهٔ من که بیش از یک بار گفته‌ام (مکرّر گفته‌ام) اعتقاد دارم که مکان باید چیزی صرفاً نسبی یا اضافی باشد همچنانکه زمان هم چنین است. من معتقدم که مکان عبارت از نظام همزیستی اشیاء است همچنانکه زمان یک نظام توالی اشیاء است. زیرا مکان بنابر اصل امکان (احتمال) نظام اشیایی راکه در یک زمان وجود دارد نشان می‌دهد. نظامی از اشیایی راکه در یک زمان وجود دارند و وجود آن‌ها در یک زمان با هم لحاظ می‌گردد بی‌آنکه به طُرُق وجود داشتن آن‌ها جست‌وجویی انجام گیرد. و موقعی که یک نفر اشیاء مختلف را با هم می‌بیند هم او این نظام را در میان خود آن اشیاء می‌بیند. دو شی‌ئی که با هم مساوق هستند (همزیستی دارند) مانند A و B، از نظر وضعیّت به هم مربوطند و در حقیقت همهٔ اشیاء مساوق در وضعی خاصّ از روابط قرار دارند و حال اگر اشیاء را چنانکه در همزیستی با هم هستند ملاحظه کنیم، همان‌طور که از لحاظ موقعیّت (مکان) با هم ارتباط متقابل

دارند، در این صورت تصور مکان یا فضا را به‌عنوان تصوری از نظام همبود خواهیم داشت. و همچنین اگر توجّهی به اشیاء موجود نکنیم و تنها نظام ممکن روابط وضع یا مکان را در نظر بگیریم مفهوم مطلق مکان را خواهیم داشت. بنابراین فضای مطلق چیز واقعی نیست: این مفهوم صرفاً عبارت از یک نظام رابطی ممکن است، زمان نیز نسبی است. اگر دو حادثه مانند A و B همزمان نیستند ولی متوالی‌اند، یک رابطهٔ خاصّی میان آن‌ها وجود دارد که آن را با گفتن اینکه A پیش‌تر از B است و B بعد از A هست اظهار می‌داریم. و اگر ما نظام ممکن روابط را از این قبیل ادراک کنیم در این صورت تصور مجرّد زمان را داریم. بنابراین زمان مطلق چیز واقعی نیست همچنانکه مکان مجرّد چنین نیست. هرگز مکان مطلق واقعی که اشیاء در آن قرار گرفته باشند وجود ندارد و همین‌طور زمان مطلق و همگونی که در آن توالی امور اتّفاق بیافتد وجود ندارد. در حالی‌که در همین حال همبودی و پیش و پس بودن واقعی هستند.

زمان بیش و کم موجود عقلی نیست. (مقصود این است که تصوری یا ذهنی نیست). با هم بودن یا پیش و پس بودن چیز واقعی است. این مطلب را به این صورت هم می‌توان گفت که اگر مکان و زمان پدیداری هستند (ذهنی نیستند) با این همه آن‌ها پدیدارهای نیکوبنیاد هستند (برای اینکه هر چه می‌فهمیم در مکان و زمان می‌فهمیم پس نیکوبنیاد هستند). تصورات مجرّد یک پایهٔ عینی یا اساسی عینی دارند و آن روابط است.

لایب‌نیتز ملاحظات مفصّلی راجع به مسألهٔ زمان نکرده است، ولی او از طریقی که در آن مردم تصوّر خود را از مکان بیان می‌کنند (شکل می‌دهند) شرحی بدست می‌دهد. قبل از هر چیز آن‌ها توجه می‌یابند که بسیاری از اشیاء با هم وجود دارند و در آن اشیاء (که با هم‌اند) یک نظمی از همبودی مشاهده می‌کنند. این نظام عبارت از موقعیّت و فاصلهٔ آن‌ها است. حال وقتی که یکی از این اشیاء همبود مثلاً A ارتباط خود را به تعدادی از اشیاء دیگر (D- C- B) که ارتباط متقابل یکدیگر را تغییر نداده‌اند تغییر بدهد و زمانی که یک نوظهوری در صحنه ظاهر شود مانند x و بخواهد همان رابطه را با D-C-B داشته باشد که قبلاً A داشت ما می‌گوییم که این نوظهور (x) جای A را گرفته است. و عموماً مکان خاصّ موجودات همبود را می‌توان موافق روابط آن‌ها (نسبت آن‌ها) معیّن کرد. البته درست است که دو چیز همبود نمی‌توانند اساساً همان روابط را داشته باشند؛ زیرا یک نسبت مستلزم حوادث و تأثیراتی در اشیاء مرتبط می‌باشد و این در حالی است

که هیچ دو چیز نمی‌توانند عوارض فردیِ همسان (یکسان) داشته باشند. به عبارت دقیق‌تر، بنابراین، x نمی‌تواند همان روابطی را که A قبلاً داشت به‌دست آورد. بنابراین تمایل داریم چنان بیاندیشیم که از لحاظی بر x و A عارض است. حال می‌توان گفت که فضا آن چیزی است که از با هم در نظر گرفتن جاها (مکان‌ها) به‌دست می‌آید: این مکان همان چیزی است که همهٔ مکان‌ها را دربرمی‌گیرد. اگر از این لحاظ در نظر بگیریم یعنی مکان را عارضی بر اشیاء بپنداریم در آن صورت فضا امر ذهنی انتزاعی خواهد بود، چیزی که تنها در ذهن وجود دارد. ولیکن روابطی که پایهٔ این صورت ذهنی را تشکیل می‌دهد واقعی است.

با در نظر گرفتن این حقیقت که لایب‌نیتز به یک فرضیهٔ نسبی از مکان و زمان اعتقاد داشت، این امر طبیعی است که او دشمن توانمند فرضیه‌هایی بود که توسط نیوتن و کلارک اظهار شده بود، چه آن‌ها (نیوتن و کلارک) مکان و زمان را مطلق می‌دانستند. (مطلق یعنی مستقل و جُدایِ از اشیاء).

به نظر نیوتن فضا یا مکان عبارت از تعداد بسیاری از نقطه‌ها، و زمان تعداد بی‌شماری از لحظات (آنات) است. وی همچنین یک قیاس خامی نیز بکار برده است (یعنی نیوتن) زمانی‌که از مکان و زمان به‌عنوان مرکز احساسات (مخزن معلومات) خداوند نام برده است، ظاهراً بدین معنی که میان خدا که در هر جایی حاضر است و او همه چیز را در فضای بی‌پایان می‌یابد و میان آنچه که روح درمی‌یابد از تصوّری که در مغز حادث می‌شود شباهتی وجود دارد. بسیار مشکل می‌توان باور کرد (بیانی یافت) که از این نامناسب‌تر باشد که بگوییم خدا یک مرکز احساسات دارد. تو گویی این فرضیه خدا را روح عالم می‌کند. و خیلی دشوار است که برای این لفظ معنی معقولی در مقصودی که سر اسحاق نیوتن بکار می‌برد پیدا کرد. امّا دربارهٔ عقیدهٔ خود کلارک که فضای لایتناهی را یکی از صفات خدا یعنی نشانهٔ عظمت خداوند قرار می‌دهد لایب‌نیتز می‌گوید: در مشاهدات دیگر باید در ذات خداوند معتقد به اجزا شویم (غیر از اشکالات دیگر).

با این همه فارغ از این تأمّلات کلامیِ نیوتن و کلارک، لایب‌نیتز صریحاً مفاهیم آنان را از فضای مطلق به عنوان اینکه بُتی از برخی انگلیسی‌ها نوخاسته است ردّ می‌کند، اصطلاح بُت در معنی مورد نظر فرانسیس بیکن بکار رفته است. اگر مکان (فضا) یک موجود نامتناهی و واقعی می‌بود که اشیاء در آن قرار گرفته باشند، چنین می‌نمود که

خداوند می‌توانست اشیاء را در فضایی جز آنچه هستند قرار دهد و در آن صورت انسان می‌توانست از عالَم اگر متناهی بود به‌عنوان اینکه به سوی فضایی خالی حرکت می‌کند سخن بگوید. اما هیچ فرق متمایزی میان یک نقطه از عالم در فضا با نقطهٔ دیگر وجود ندارد. بنابراین، خداوند دلیل کافی برای انتخاب نقطه‌یی به‌جای نقطهٔ دیگر ندارد. و مفهوم یک عالم متناهی که به سوی فضای خالی در حرکت می‌باشد تخیّلی و عبث است؛ برای اینکه هیچ‌گونه تغییر قابل مشاهده‌یی از هیچ نوع وجود نخواهد داشت.

ریاضی‌دانان صرف که با فریب‌های قوّهٔ تخیّل مشغول هستند حقّ دارند که چنین مفاهیمی را خلق (جعل) کنند؛ اما آن‌ها (ریاضی‌دانان) در برابر دلایل محکم‌تر ایستادگی نمی‌توانند. اگر به‌طور مطلق سخن بگوییم خداوند می‌توانست جهانی را در اندازهٔ محدود بیافریند، ولیکن خواه این عالم محدود باشد و یا نامحدود در سخن گفتن از این معنا که آن عالم به‌وسیلهٔ اشیایی در نقاط مختلف اشغال شده یا می‌تواند شد بی‌معنی خواهد بود.

اگر این عالم محدود بود و اگر به دور خود می‌چرخید، همچنانکه می‌چرخد، در فضای نامتناهی، این دو نقطهٔ مورد نظر قابل تشخیص نبودند. بنابر قاعدهٔ سبب کافی (علّت کافیه) نمی‌توانست یک نقطه را دون دیگری (به‌جای دیگری) اشغال کند. در حقیقت اساساً بی‌معناست که از دو نقطه صحبت کنیم؛ و هوس صحبت بدین شیوه تنها وقتی پدید می‌آید که ما تصوّر عبث فضای خالی بی‌پایان را به عنوان مجموعه‌یی از نقطه‌ها ترتیب می‌دهیم که هیچیک از این نقطه‌ها به هیچ وجه از دیگری قابل تشخیص نخواهد بود.

استدلال مشابهی می‌توان بر ضدّ مفهومِ زمان مطلق بکار برد. فرض کنید که کسی بپرسد چرا خدا عالَم را یک سال یا یک میلیون سال زودتر نیافرید؛ بدین معنی که چرا خداوند حوادث را به این سلسله از آنات متوالی مربوط ساخت و در زمان مطلق آن را به‌جای سلسلهٔ آنات دیگر حواله کرد هیچ جوابی نمی‌توان داد، برای اینکه دلیل کافی برای آفرینشِ خدا عالَم را در آن لحظه به‌جای لحظهٔ دیگر وجود ندارد، اگر فرض چنین باشد که توالی اشیاءِ مخلوق به هر صورت همان است که بوده است، این ممکن است چنین بنماید که استدلالی است در اثبات ازلیّت عالم (قِدَم عالم)، که در آنجا این حقیقت برهانی لازم ندارد که چرا خدا آفرینش عالَم را در لحظهٔ x آغاز کرده است یا در لحظهٔ y،

و از اینجا شخص می‌تواند اثبات کند که لحظات (آنات) جدا از اشیاء وجود ندارد. زیرا به دلیل این حقیقت که هیچ دلیل کافی برای انتخاب این لحظه به‌جای آن لحظه برای خداوند وجود ندارد (= دلیل کافی نیست که خدا این لحظه را بر لحظهٔ دیگر ترجیح دهد). چون اگر آنات غیرقابل تشخیص باشند در این صورت دو تای آن‌ها وجود نخواهد داشت. بنابراین مفهوم زمان مطلق به عنوان امری که از آناتِ بی‌شماری مرکّب باشد نتیجهٔ جعل قوّهٔ خیال است. اما دربارهٔ نظریهٔ کلارک که می‌گوید زمانِ نامتناهی عبارت از ازلیّت خداوند است، این نتیجه پدید می‌آید که هر چیز در زمان قرارداد در ماهیّت خود نیز الهی باشد، به همین طریق اگر فضای بی‌پایان به معنی عظمت الهی باشد اشیایی که در آن قرار دارند آن‌ها نیز ماهیّت الهی پیدا می‌کنند. اظهارات شگفتی است که به سادگی نشان می‌دهد مؤلّف اصطلاحات را غلط بکار می‌برد. (زیرا زمان راکه مطلق می‌داند پس هر چه در آن قرار گیرد مطلق می‌شود و آن وقت آن مطلق با مطلقیّت خدا جور درنمی‌آید).

بنابراین، مکان و زمانِ فارغ از اشیاء، موجوداتِ خیالی هستند «همچنانکه اصحاب مدرسه خود اعتراف کرده‌اند».



از یک طرف، جواهر فرد (مونادها) نقطه‌هایی در مکان (=فضایی) نیستند، و موضعی نسبی واقعی که در فراسوی نظام پدیداری گسترده باشد ندارند «مونادها فاصلهٔ مکانی یا مطلق یا نزدیکی با هم ندارند. گفتن اینکه آن‌ها در یک نقطه با هم گرد آمده‌اند یا در فضا پراکنده‌اند، عبارت از بکار بردن برخی افسانه‌ها از روح خود ماست.» بنابراین، مکان متعلّق به نظام پدیداری است. از سوی دیگر، مکان صرفاً ذهنی نیست؛ بلکه پدیداری نیکوبنیاد است. «موناد»ها ارتباطی منظّم از همبودی به اشیاء دیگر دارند؛ و موناد قاهر یا روح در یک معنی هرگز توسط لایب‌نیتز در جسم آلی که آن را مقهور ساخته باشد به‌طور آشکار تعریف نشده است. همین اندازه به راحتی می‌توان اظهار کرد که جایگاه یک «موناد» قاهر تا حدودی به وسیلهٔ جسم آلی که او آن را مقهور می‌سازد تعریف نشده است؛ و این واقعیّت همچنان [حل ناشده] باقی می‌ماند که این جسم خود چگونه مرکّب از ذرّات روحانی است. و جایگاه آن‌ها چگونه تعریف شده است؟ اگر نظم پدیدارهای همبود که عبارت از مکان است صرفاً بنابر «شرکت متقابل ادراک‌های

برآمده از مونادها باشد»، مکان و زمان صرفاً و یکسره ذهنی هستند. ولی ظاهراً لایب‌نیتز احساس می‌کرده است که امر یکسره چنین نیست. برای اینکه دیدگاه‌های گوناگون مونادهای مختلف الزاماً دارای جایگاه‌های نسبی عینی هستند. و در این صورت مکان می‌تواند صرفاً ذهنی باشد. ولی البته چنین نمی‌نماید که لایب‌نیتز ارتباط میان عناصرِ ذهنی و عینی مکان و زمان را با موفقیّت حل کرده باشد.

کانت البته از جنبهٔ نخستین فرضیّهٔ مکان و زمان لایب‌نیتز یعنی به‌ویژه از جنبهٔ ذهنی آن متأثّر بود. این درست است که حتی کانت، در جایی پذیرفته است که [این فرضیّه] باید یک زمینهٔ عینی داشته باشد، و این امر به سبب روابط فضایی (مکانی) عینی ناشناخته است؛ ولی فرضیّهٔ عام او از مکان و زمان بیشتر ذهن‌گرایانه بود، و ازاین‌روی بیشتر منسجم بود هرچند بیشتر مهمل‌نما بود، و کمتر از فرضیّهٔ لایب‌نیتز پذیرفتنی بود. علاوه بر این، هرچند مکان به نظر کانت ذهنی بود، بیشتر مکان یا فضای مطلق و خالی نیوتن را مجسّم می‌کرد تا نظامِ روابطِ لایب‌نیتز را.



پس «موناد»ها جواهر بسیطی هستند که بنابر مشابهت با ارواحْ مفهوم واقع می‌شوند. لایب‌نیتز یک کثرت‌گرایِ ثابت‌قدم بود. او می‌گوید: تجربه‌ها به ما می‌آموزد که «خود»ها یا ارواحِ منفردی وجود دارند، و این تجربه با پذیرش مذهب اسپینوزا [= وحدت وجود] ناسازگار است. این تصوّر که «تنها یک جوهر وجود دارد یعنی خدا، که می‌اندیشد، معتقد می‌شود و چیزی را در من اراده می‌کند، ولی در همان حال مخالف آن را در دیگری می‌اندیشد، معتقد می‌شود و اراده می‌کند، عقیده‌یی است که سخافت آن‌را آقای بیل به خوبی در بخشی از دایرةالمعارف خود به خوبی نشان داده است. و هیچ دو موناد از مونادها به‌درستی مشابه به هم نیستند. هر یک از آن‌ها ویژگی‌های خاصّ خود را دارا است». از این گذشته، هر «موناد»ی جهانی جداگانه تشکیل می‌دهد، بدین معنی که آن موناد آنچه را بالقوّه دارد از درون سوی خود گسترش می‌دهد. البته، لایب‌نیتز انکار نکرده است که در سطح پدیداری جریانی وجود دارد که ما آن را علّت موجبه یا مکانیکی می‌خوانیم: مثلاً او انکار نکرده است که این درست است بگوییم که دَر بسته شد برای اینکه یک تندباد بر آن فشاری وارد ساخت. ولی باید میان سطح طبیعی که در آن ما این بیان را درست می‌دانیم و سطح مابعدالطبیعی که دربارهٔ «موناد» سخن می‌گوییم

فرق قایل بشویم. هر مونادی مانند موضوعی است که عملاً شامل همهٔ محمولاتِ خویش است. و نیروی نخستین یا کمالِ موناد، همچنانکه بوده، قانون تبدُّلات و تغیُّراتِ خودِ آن است. «نیروی اصلی عبارت از حالتِ حاضر فعلی است در حالی‌که طالب یا خواهانِ [از پیش درگیر شد] ادامه دادن و رسیدن به حالت دیگری است، همچنانکه هر چیز حاضرِ فعلی آبستن آینده است. ولی آنچه پافشاری می‌کند در همهٔ احوالی که در گیرودارِ اموری که برایِ او اتّفاق می‌افتد، یک نیروی اوّلیّه دارد، و لذا نیرویِ اوّلیّه همچنانکه بوده، قانونی برای یک سلسله است، در حالی‌که نیروی اصلی تقرّری [تعیُّنی] است که یک سلسلهٔ ویژه را مقرّر می‌سازد». مونادها، اگر تعبیر لایب‌نیتز را بکار ببریم «بی‌پنجره» هستند. علاوه بر این، مقدار بی‌نهایتی از آن‌ها موجود است، هرچند که این بیان را باید در پرتو انکار لایب‌نیتز فهمید که یک مقدارِ بی‌نهایت از آن‌ها وجود دارد. «به‌جای آنکه بگوییم که یک تعداد بی‌نهایت از مونادها وجود دارند، باید بگوییم که آن‌ها بیشتر از هر تعدادی هستند که بتوان اظهار داشت.»

ولی هرچند که مونادهای بی‌شمار یا جواهرِ بسیطی وجود دارند، هر کدام از آن‌ها از پیش شاملِ تبدُّلاتِ متوالیِ خود هستند، این مونادها هیچ نوع انباشتگی (یا تراکم) جَزافی (بی‌نظم) ندارند هرچند هر مونادی جهانی جداگانه است، تغیُّرات آن در نوعی تناظُرِ موزون با تغیُّرات در همهٔ مونادهای دیگر مطابق با یک قانون یا هماهنگی پیش بنیاد توسُّط خدا هستند. جهان عبارت از ساختاری منتظم است که در آن هر مونادی کارکردِ ویژهٔ خود را داراست. مونادها در هماهنگی پیشین بنیاد چنین با همدیگر نسبت دارند که هر یک به طریق خاصّ همهٔ ساختارِ نامتناهی را عرضه می‌دارد.

«بنابراین، عالم در یک معنیْ ساختاری چنان است که اگر یک چیز را بیرون بکشیم یا خلاف آنچه هست بپنداریم، همهٔ اشیاء در عالم از آنچه فعلاً هستند متفاوت خواهند بود». هر «موناد» یا جوهری «بیانگر همهٔ عالَم است، هرچند، برخی از آن‌ها چنانکه پس از این خواهیم دید، این [نظم] را دقیق‌تر از آنچه دیگر مونادها دارا هستند آشکار می‌سازند، چه آن‌ها از یک درجهٔ برتری از کمال برخوردارند. ولی هیچ‌گونه تعامُلِ مستقیم عِلّی یا بی‌واسطه میان مونادها وجود ندارد. اتّحاد روح و جسم، و حتّی تأثیر جوهری در جوهرِ دیگر، تنها در این همسانی متقابل کامل، مرکّب از هماهنگی قاصدانه به‌وسیلهٔ نظم نخستین آفرینش است، که به اتّکای آن هر جوهری، از قوانین خود پیروی

می‌کند و با آنچه دیگری لازم دارد مطابقت می‌کند؛ و بنابراین تأثیراتِ یکی از تأثیر یا تغییر دیگری تبعیّت یا با او همکاری می‌کند. بنابر نظر لایب‌نیتز این عقیده به هماهنگی پیشین بنیاد میان تغیُّرات و تبدُّلات مونادهای نامتعامل یک فرضیّهٔ عَبَث نیست. آن تنها فرضیّه‌یی است که یکسره معقول و طبیعی است، و آن را حتی می‌توان به شیوهٔ ماتقدّم (پیشینی) از راه نمایاندن این مفهوم که محمول شامل مفهوم موضوع است، اثبات کرد».

لذا به نظر لایب‌نیتز، خدا همسازی پیشینِ عالم را «در آغاز اشیا بنیاد نهاد، که پس از آن هر چیزی از پدیدارهای طبیعت راهِ خود را بنابر قوانین ارواح و اجسام سیر می‌کند.» او در زمان صحبت در باب رابطهٔ میان روح و جسم، خدا را به ساعت‌سازی مانند می‌کند که دو ساعت را چنان می‌سازد که آن‌ها پس از آن زمان را به‌دقّت می‌سنجند بی‌آنکه هیچ‌گونه نیازی به تعمیر داشته باشند و برای همزمانی محتاج به تنظیم باشند. این تشبیه را می‌توان به همسازی پیشین بنیاد به‌طور عام تسرّی داد. «فلسفهٔ متعارف» چنین فرض می‌کند که یک چیز بر روی چیزی دیگر تأثیر طبیعی می‌نهد؛ ولی این امر در مورد «موناد»های غیر مادّی ناممکن است. مصادفه‌گرایان (یا معتقدانِ به خلق دائم[1] = اقتضاءگرایان) می‌پندارند که خدا پیوسته ساعت‌هایی را که خود ساخته تنظیم می‌کند؛ ولی لایب‌نیتز می‌گوید که این فرضیّه بدون ضرورت و به صورت نامعقولی خدایی بجز ماشین را به میان می‌آورد. ازاین‌روی، تنها فرضیّهٔ هماهنگی پیشین ساخته [استوار] باقی می‌ماند. ممکن است کسی مایل باشد که از این بیان چنین نتیجه بگیرد که خدا عالم را همچنانکه بوده بکار انداخته و از کارِ آن پرداخته است (= و دیگر کاری با آن ندارد). ولی لایب‌نیتز در [نامه‌یی] که به کلارک نوشته اعتراض می‌کند که او عقیده ندارد که جهانْ ماشینی [= دستگاهی] است که بدون هیچ‌گونه فعالیّت از جانب خدا جریان می‌یابد. جهان به‌وسیلهٔ خدا نگه‌داری می‌شود و برای وجود مُدام خود به خدا وابسته است؛ ولی آن ساعتی است که بدون احتیاج به دست‌کاری او جریان می‌یابد «در غیر این صورت، باید بگوییم خدا [دربارهٔ مصنوع] خویش باز می‌اندیشد».

باید خاطرنشان کرد که لایب‌نیتز در عقیدهٔ همسازی پیشین ساخته نوعی مصالحه در میان علّت غایی و مکانیکی می‌یابد؛ یا بهتر بگوییم وسایلی می‌یابد که دومی را جانشین اوّلی بکند. اشیاء مادّی مطابق قوانین ثابت و معیّنی کار می‌کنند، و در زبان (محاورهٔ)

---

1. *Occasionalists = Continuing Creation.*

روزمرّه ما حقّ داریم از آن‌ها به عنوان اینکه طبق قوانین مکانیکی رویِ همدیگر اثر می‌گذارند، سخن بگوییم. ولی همهٔ این فعالیّت‌ها بخشی از نظام پیشین ساختهٔ هماهنگ توسُّط خدا را بنابر اصلِ تکامل تشکیل می‌دهد. «ارواح، بر طبق قوانین علل غایی، توسُّط اذواق، غایات و وسایط کار می‌کنند. ابدانْ مطابق با قوانین علل کافیه یا حرکت عمل می‌کنند. و دو ساحت، یعنی ساحتِ علل کافیه و علل غائیّه، با همدیگر متوازن‌اند». سرانجام، تاریخ به سوی تأسیسِ یک جهان اخلاقی در جهان طبیعی حرکت می‌کند، و به‌سوی هماهنگی میان جهان مادّی و جهان اخلاقی توفیق می‌یابد. بنابراین طبیعت، به توفیق می‌رسد، و توفیق در حالی‌که طبیعت را بکار می‌برد، آن را کامل می‌کند.



ـ دیدیم که هر مونادی در درون خودش همهٔ عالم را از دیدگاه خویش منعکس می‌سازد. گفتن این سخن، بدین معنی است که هر مونادی از ادراک برخوردار است. برای اینکه لایب‌نیتز ادراک را به عنوانِ حالت درونی موناد تعریف می‌کند که اشیاء خارجی را عرضه می‌کند. علاوه براین، هر مونادی مطابق با تغییراتِ محیط ادراکاتِ متوالی خواهد داشت، به‌ویژه بیشتر در جسمی که از آن موناد غالبِ آن است، اگر آن یک موناد غالب است، یا در جسمی که از آن یک عضو است. ولی بنابر فقدان تعامُل میان مونادها تغییر از یک ادراک به ادراک دیگر باید بر پایهٔ یک اصل درونی باشد، و کار این اصل درونی توسُّط لایب‌نیتز «ذوق» نامیده شده است. و چون این [جریان] در هر مونادی حاضر است، بنابراین می‌توانیم بگوییم که همهٔ مونادها ادراک و ذوق دارند. ولی این مطلب را نباید بدان معنی گرفت که برای لایب‌نیتز هر موناد شاعر است یا هر موناد آرزوهایی بدان معنی که ما آن‌ها را تجربه می‌کنیم درمی‌یابد. وقتی او می‌گوید که هر مونادی ادراک دارد، مقصود او صرفاً این است که بنابر قاعدهٔ هماهنگی پیشین بنیاد هر مونادی تغییراتِ محیط خود را به صورت درونی منعکس می‌کند. لازم هم نیست که عرضه کردن محیط حتماً همراه با شعور از عرضه کردن باشد. و زمانی که او می‌گوید که هر موناد دارای ذوق است، مُراد او اساساً این است که تغییر از حالتی به حالت دیگر بنابر اصل درونی درخودِ موناد است. «موناد» بنابر اصل کمال آفریده شده، و آن یک گرایش طبیعی به منعکس ساختن نظام بی‌نهایتی دارد که خودِ او عضوی (بخشی) از آن است.

بنابراین، لایب‌نیتز میان «ادراک بیرونی» و «ادراک درونی» فرقی نمی‌نهد. نخستین،

چنانکه پیش از این یاد شد، صرفاً وضع درونی موناد است که نمایانگر اشیای بیرونی است، «در حالی‌که ادراک درونی، عبارت از شعور یا معرفت انعکاسی حالت درونی است». این حالت را همهٔ مونادها ندارند، یا هر مونادی در همهٔ احوال دارایِ این حالت نیست. بنابراین، ادراک دارای مراتب است. برخی مونادها تنها ادراکاتِ مشوَّش دارند، بی‌آنکه در میان آن‌ها فرقی باشد، و یا حافظه و یا شعوری داشته باشند. در این حالت موناد (مثلاً موناد یک گیاه) را می‌توان گفت که در حالت ضعف و بی‌حالی (رخوت) است. حتّی آدمیان نیز گاهی در این حالت هستند، یک درجهٔ والایی از ادراک زمانی پدید می‌آید که ادراک توأم با حافظه و احساس باشد «حافظه ارواح را با نوعی از تسلسل (توالی) مجّهز می‌سازد که عقل را تقلید می‌کند، ولی باید از آن ممتاز باشد. ما مشاهده می‌کنیم که حیوانات با داشتن ادراکی از آنچه که برایشان ضربت می‌زند (برمی‌خورد) و از آن قبلاً ادراکی مشابه داشته‌اند، از طریق نمودارهای حافظهٔ خودشان همان را توقُّع دارند که با آن ضربتْ در ادراک سابق همراه بوده و احساساتی را تجربه می‌کنند که مشابه با اموری است که در آن زمان داشته‌اند. برای مثال، اگر ما به سگ‌ها یک چوبدستی نشان بدهیم، آن‌ها درد و ناله‌یی را که موجب آن شده به‌یاد آورده، فرار می‌کنند. جوهرِ جسمانی جاندار که دارای ادراکِ همراه با حافظه هست، «حیوان» خوانده می‌شود، و موناد غالب آن را می‌توان «روح» نامید تا آن را از یک «موناد عُریان» ممتاز سازیم. سرانجام «اپرسپس» یا ادراکی که همراه با شعور باشد وجود دارد. در این سطح ادراکْ متمایز می‌گردد، و مُدرِکْ از ادراکْ آگاه است. ارواحی که از ادراکاتِ آگاهانه برخوردارند، به «ارواح» یا «نفوس ناطقه» موسوم می‌گردند تا آن‌ها را از نفوس به معنی عامّ آن جدا سازند. تنها ارواح یا نفوس ناطقه‌اند که قادر به تعقُّل واقعی هستند، که بر پایهٔ یک معرفت از حقایق ضروری و ازلی هستند. و قادر به انجام آن اعمالی از تأمل هستند که ما را قادر به دریافت «خود، جوهر، موناد، روح، نفس، و در یک سخن اشیاء غیرمادّی و حقایق» می‌سازد. «این اعمال تأمل‌آمیز موضوعاتِ عمدهٔ استدلال‌ها [و تفکّراتِ] ما را فراهم می‌سازند. البته لایب‌نیتز با نسبت دادن ادراک شاعرانه به آدمیان نمی‌خواست اظهار بکند که همهٔ ادراکات ما ممتاز هستند، زیرا هنوز این اندازه می‌توان گفت که [تعقل راستین عادی است]. حتّی در حیاتِ شاعرانه بسیاری از ادراکات مشوَّش هستند». هزاران دلیل است بر اینکه ما را راهنمایی می‌کند بر اینکه بیندیشیم که ادراکاتِ ما ثابت

بی‌شماری هستند که بدون ادراک شاعرانه و بدون تأمّل هستند. برای مثال، کسی که در کنار آسیابی زندگانی می‌کند، معمولاً آگاهی آشکاری از ادراک خود از سروصدا ندارد. و حتّی وقتی که او ادراکی از چنین سروصدا دارد، او تنها از ادراکی یکنواخت آگاه است. همچنانکه از پیش چنین بود، هرچند این ادراک مرکّب از ادراکاتِ متعدّد مشوّشی است. به همین ترتیب، کسی که در کنار ساحلی قدم می‌زند ممکن است که از یک صدایی از امواج به‌طور عام آگاه باشد، ولی وی از ادراکاتِ ریزی که این ادراک عام از آن ترکیب یافته آگاه نیست. همین‌طور، آدمیان در سه چهارم اعمال خود همچون جانوران رفتار می‌کنند. افرادِ معدودی در پایگاهی هستند که علّت علمی این نکته را که فردا روز روشن خواهد بود ارائه بدهند: غالبِ مردم صرفاً به‌وسیلهٔ حافظه و تداعی ادراکات رهنمایی می‌شوند که روشنایی روزِ فردا را متوقّع باشند «ما در سه چهارم اعمالِ خود تجربه‌گرایان صرف هستیم». علاوه بر این، هرچند، ذوق در نفس ناطقه به سطح اراده می‌رسد، اما این بدان معنی نیست که ما از «هیجانات» و انگیزه‌هایی که در جانوران یافته می‌شود عاری هستیم.

لایب‌نیتز با این فرضیّه از مراتبِ متفاوتِ میان ادراک که دکارت میان روح و مادّه قایل شده، مخالفت کرده است. در یک معنی همهٔ اشیاء برای لایب‌نیتز جاندارند، چه همهٔ اشیاء نهایةً مرکّب از «موناد»های غیرمادّی هستند. در همان حال، جایی برای تفاوت میان مراتب مختلف واقعیّت از حیث درجاتِ صفای ادراک وجود دارد. اگر بپرسیم که چرا یک «موناد» از مرتبهٔ پایینی از ادراک برخوردار است و موناد دیگری از درجهٔ والاتری از ادراک، تنها جوابْ این می‌تواند باشد که خدا اشیاء را مطابق اصل تکامل چنین تنظیم کرده است. بنابراین لایب‌نیتز می‌گوید که: وقتی مفهوم در مورد آدمیان صورت می‌گیرد، مونادهایی که قبلاً حسّاس بودند «به مرتبهٔ عقل و ارواح ممتاز ارتقا می‌یابند». باز، نفوس «ناطقْ نیستند تا اینکه به وسیلهٔ تصوُّر [یا مفهوم] برای حیاتِ انسانی اختصاص بیابند، ولی هر زمان به محض اینکه ناطق شدند و قادر به آگاهی گشتند و قابل به حضور در حضرتِ الهی شدند، فکر می‌کنم که هرگز منش شهروندان جمهوری خدا را رها نخواهند ساخت».



به یک معنی ممکن است که فرضیّهٔ لایب‌نیتز قابل تفسیر به یک معنی تکاملی باشد.

در نامه‌یی به ریموند (۱۷۱۵ مـ.) لایب‌نیتز خاطرنشان می‌سازد که «چون انسان می‌تواند تصور کند که با گسترش و تغیُّر مادّه ماشین که جسم یک حیوان نطفه‌یی را صورت می‌دهد، می‌تواند چنان ماشینی بشود که ضرورت دارد جسم آلی (اندامی) یک انسان را صورت دهد، روحِ حسّاس باید بنابر توازن کامل میان روح و ماشین قادر به ناطق شدن باشد». با این همه، او می‌افزاید که «چون این هماهنگی پیشین بنیاد است، حالت بعدی از پیش حاضر است، و یک عقل کامل می‌تواند و بسیار پیش از این می‌توانسته است در حیوان حاضر انسان آینده را چه از حیث جسمانی و چه از لحاظ روحانی تشخیص بدهد. لذا یک حیوان صرف هرگز نخواهد توانست انسان شود، و حیوان‌های نطفه‌یی انسان که در تغییر صورتِ عظیم به‌وسیلهٔ تصور داخل نشده، هنوز حیواناتِ صرف هستند». انسان می‌تواند بگوید که [در این مطالب] اشاراتی بر وجود یک فرضیّهٔ تکاملی در اندیشهٔ لایب‌نیتز هست؛ ولی او موافق یک «موناد»شناسی می‌اندیشید که به ذهن پیشگامان فرضیّهٔ تکامل استحالی (= تحوُّل‌گرایانه) بیگانه بود.



کریستیان وولف[1] (۱۷۵۴-۱۶۷۹مـ.) [برسلاو، لایپزیک، هاله]. ولف در بسیاری از فنون و علوم تفنن و آگاهی به کمال داشت. در دانشگاه هاله وی دربارهٔ ریاضیات، طبیعیات، و همهٔ شعب فلسفه سخنرانی و تدریس می‌کرد. وی یک عقلی‌مذهب افراطی[2] بود، و تعلیمات خویش را بر اساس تصانیف لایپ‌نیتز بنا کرده بود، و روی مذهب «همسازی پیشین» او بسیار تأکید می‌کرد؛ جز اینکه برای اساس مذهب عقلی خویش به تجربه نیز بیشتر اهمیت می‌داد. وی علوم را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کرد و برای بسیاری از علوم کتاب درسی نوشت، که در دانشگاه‌های آن روز زیاد مورد استفاده قرار گرفت. وی از کسانی است که در تعمیم فلسفه و اقبال مردم بدان کوشیده است، ولیکن تأثیر مهم مجاهدات وی در این راه مصروف به تفهیم اصطلاحات بوده تا معانی. یکی از تصنیف‌های بسیار مهم وولف کتابی است زیر عنوان تفکرات عقلی دربارهٔ خدا، عالم و روح انسان، و همه اشیاء عموماً (۱۷۱۹).[3]

---

1. Christian Wolff. 2. Extreme Rationalist.

3. *Rational Thoughts on God , the World and the Soul of Man , and also All Things.*

ویلیام ولاستون[1] (۱۷۲۴- ۱۶۶۰م.) [استافوردشایر[2]، کمبریج، بیرمنگام]. وی به مسایل فلسفی و کلامی شوقی تمام داشت و رسالات گوناگون نوشت، و سرانجام بیشتر آن‌ها را سوزانید! کتاب بسیار معتبر او دینی که طبیعت برنهاده است[3] (۱۷۲۲) نام دارد که توصیفی از فرضیهٔ یک فیلسوف خردگرای است از اخلاق، نظیر تصنیف ساموئل کلارک. به‌نظر ولاستون هر عملی شامل قضاوت یا داوری میان روابط و مناسبات درونی آن است؛ ازاین‌رو هر تصمیمی در اینکه کاری درست یا نادرست است؛ بر پایهٔ صحت آن داوری است؛ و همه فضیلت بیانی از تصور حقیقت است. هیچکس نباید به‌سبب خطا و اشتباه با انسانی همچون اشیاء جامد و بیجان رفتار کند؛ ازاین‌رو، عقاید او مایهٔ سؤال ارباب کلیسا از صحت ایمان او گشت؛ و او ناچار کار رسمی خود، یعنی مقام کلیسایی را ترک کرد.

جیووانی ویکو[4] (۱۷۴۴- ۱۶۶۸م.) [ناپل]. ویکو حقوق و تاریخ و فلسفه خواند؛ و کرسی استادی علوم ادبیه[5] را در دانشگاه ناپل بدست آورد. پس از آن وقایع‌نگار[6] شارل سوم پادشاه ناپل شد. اگرچه این امر بر شهرت او افزود، ولیکن عمده معروفیت او کتابی است به‌نام اصول یک علم جدید دربارهٔ طبیعت کلی همه کشورها[7] (۱۷۲۵). ویکو کوشید که موارد اتفاقی (= عرضی) پدیدارهای اجتماعی را از مواد اصلی تشخیص کند، و قوانینی راکه حاکم بر تشکیل و رشد و زوال اجتماعات است کشف کند. به اعتقاد وی این قوانین ابدالآباد در «ذهن خدا»ست. او مخصوصاً تحت تأثیر آثار افلاطون (که انسان کامل را توصیف کرده بود.) قرار داشت و نیز از آثار تاسیتوس متأثر بود (که از انسان معمولی سخن می‌گوید.) ویکو به‌ترتیب از نوشته‌های فرانسیس بیکن و گروتیوس نیز بهره‌مند شده بود؛ به‌ویژه در بیان مسایل تاریخی و تفسیر قوانین موافق اصول فلسفه.[8] ویکو به‌ویژه به مطلب اخیر توجه زیاد داشت و می‌کوشید بیان کند که چرا با وجود اینکه اصل

---

1. William Wollaston.
2. Staffordshire.
3. *Religion of Nature Delineated.*
4. Giovanni Battista Vico.
5. Rhetoric (= علم بیان).
6. Historiographer.
7. *Principles of a New Science Concerning the Common Nature of All Nations.*
8. Philosophic Jurisprudence.

عدالت یکی بیش نیست و ابدی است قوانین متنوع بوجود می‌آید؟ وی جواب این سؤال را در تاریخ دگرگون شوندهٔ انسانیت[1] یافت (که آنرا بیشتر بر اساس مطالعات خود دربارهٔ قوانین روم دریافته بود.)، و عبارت از سه مرحله بود: الهی، پهلوانی، انسانی.[2]

ماتیو تیندال[3] (حدود ۱۷۳۳- ۱۶۵۶م.). [دیونشایر[4]، آکسفورد]. وی پسر یک کشیش بود. حقوق خواند و برای مدتی به مذهب کاتولیک روی آورد. پس از آن پروتستان آزاداندیش شد، و تصنیفات وی در انگلستان و خارج از آن کشور اقبال تمام یافت و نظرها را به خود جلب کرد، به‌ویژه کتاب مسیحیت چون آفرینش قدیم است؛ یا انجیل تعمیم مذهب طبیعت[5] (۱۷۳۰) است. در این کتاب تیندال کوشیده است که امور معجزنما را از مذهب دور کند و نشان دهد که سبب عظمت و حرمت آن تنها منوط به قوانین اخلاقی آن است. این رسالهٔ او را «انجیل» خداپرستی طَبْعی[6] نامیده‌اند. تیندال «مذهب طبیعی» (یا مذهب عقل)[7] را بر پایهٔ معرفت عقلی تفسیر و گسترش داد و گفت که این مذهب شامل مفاهیم یا تصوراتی است که بر پایهٔ معرفت عقلی است، بی‌آنکه متکی بر وحی یا ایمان ذهنی باشد. ماتیو همچنین می‌گفت که این مذهب طبیعی در اساس عالم و در ذات خدا و انسان مضمر است؛ از این جهت این مذهب ذاتی[8] است و تابع جریان‌های تاریخی نیست. عقل، نوری طبیعی است که ضرورةً خدا به‌وسیلهٔ آن شناخته می‌شود. تیندال معتقد بود که این نکته باید به‌وسیلهٔ دین الهامی از پیش مسلم فرض شده باشد.

جان گی[9] (۱۷۴۵- ۱۶۶۹م.) [بدفوردشایر[10]، کمبریج]. گی پسر یک کشیش ایالتی بود، و در کمبریج تعلیم یافت، و در سال ۱۷۲۳ یکی از اعضای علمی آن شد. وی زبان عبری و یونانی و تاریخ کلیسا را درس می‌داد. تنها تصنیف فلسفی او رساله‌یی است در

---

1. Changing History of Humanity.
2. Divine, heroic, and the Human.
3. Matthew Tindal.
4. Devonshire.
5. *Christianity as Old as the Creation*, or *the Gospel a Republication of the Religion of Nature.*
6. *"Bible" of deism.*
7. "natural religion" (religion of reason).
8. Intrinsic.
9. John Gay.
10. Bedfordshire.

شانزده صفحه که بحث دربارهٔ اصول اصلی فضیلت و اخلاق[1] نام دارد، و بدون ذکر نام نویسنده‌اش به‌عنوان پیشگفتار برای ترجمه کتابی است به‌نام رساله‌یی در منشأ شر[2] از ادموند لاو[3] (اصل کتاب به لاتین بوده، و مترجم آن سراسقف کینگ[4] نام دارد) که به سال ۱۷۳۱ منتشر شد. این رساله در روان‌شناسی بر اساس مذهب تداعی معانی و در اخلاق بر مبنای مذهب سودجویی است. گی از یک طرف از لاک متأثر بود، و از طرفی در افکار دانشمندان متعددی چون دیوید هارتلی و غیرمستقیم در بنتام و جیمز میل و نیز در نویسندگان سدهٔ بعد تأثیر کلی داشته است. وی فضیلت[5] را بعنوان قانونی مناسب و موافق زندگانی تعریف می‌کند، که اعمال همهٔ مخلوقات عاقل را بر اساس احترام متقابل نسبت به سعادت و بهروزی یکدیگر تنظیم می‌کند؛ و همهٔ آدمیان به پیروی از این قواعد ملزم‌اند، و این تنها شرط اصلی برای سعادت است، گی می‌نویسد: حس اخلاقی که آدمیان دارند، فطری نیست، بلکه از تجربه حاصل می‌شود؛ خواه تجربهٔ خود فرد یا تجارب گذشتگان و معاصران او.

جوزف بوتلر[6] (۱۷۵۲-۱۶۹۲مـ.) [وانتیج[7]، آکسفورد، استانهوب[8]، لندن، باث[9]]. بوتلر دو کتاب نوشت زیر عنوان اندرزهایی در طبیعت انسانی[10] و مقایسهٔ مذهب که در سال ۱۷۳۳مـ. انتشار یافت؛ و مؤلف در آن اظهار داشته بود که پایهٔ اخلاق، وجدان[11] است که با قدرت تمام سخن می‌راند و حکم می‌کند و باید بدون توجه به نتایج مورد اطاعت قرار گیرد. احکام آن مستقیم است و بی‌واسطه، و به قیاس از عقل عملی[12] برنیامده است؛ همچنین منشأ آن حس موزونیت و هماهنگی یا سودمندی نیست. ریشهٔ وجدان در مذهب هم نیست، اگرچه مذهب یاور و مددکار نیرومند آن است، به‌ویژه با توجه به رستاخیر و سرای آخرت. به‌نظر بوتلر امکان پذیرش مفهوم بقاء بر پایهٔ مباحثات و اصولی است که از مقایسهٔ جریاناتی که در طبیعت رخ می‌دهد، برمی‌آید.

---

1. *Dissertation Concerning the Fundamental Principle of Virtue and Morality.*
2. An Essay on the Origin of Evil.
3. Edmund Law.
4. Archbishop King.
5. Virtue.
6. Josef Butler.
7. Wantage.
8. Stanhope.
9. Bath.
10. *Sermons on Human Nature, and Analogy of Religion.*
11. Conscience.
12. Practica Reason.

دلیـل عـقل اگـر بـر هـوا کـند پـرواز
چـو شدمخالفِ حسّ ونظرشکسته‌پراست[۱]

دیوید هیوم[۲] (۱۷۷۱-۱۷۱۷م.)

هیوم به‌سال ۱۷۱۱ در ادینبورگ از مادر زاد. خانوادهٔ او می‌خواستند که هیوم وکیل بشود، ولی همچنانکه خود او به ما می‌گوید، با فشار و هوس عجیبی به سوی ادبیات کشیده می‌شد، و تنفّری غیرقابل دفع به همه چیز جز فلسفه و معلوماتِ عمومی[۳] احساس می‌کرد، پدر هیوم ثروت کافی نداشت تا او بتواند دنبال تمایلات و خواست‌های خویش را بگیرد؛ ازاین‌روی، هیوم برایِ کار کردن به بریستول رفت. این حادثه توفیق‌آمیز نبود و پس از چند ماه به سبب ناسازگاری روحیه‌اش با کار، به فرانسه رفت، و تصمیم کرد که عمر خویش را وقف اشتغالات ادبی کند و با فعالیّت و میانه‌روی، کم‌اقبالی خود را جبران نماید. در میانهٔ این سال‌هایی که وی در فرانسه گذرانید و از ۱۷۳۴ تا ۱۷۳۷ طول کشید، مشهورترین کتاب خویش یعنی رساله در طبیعت انسان[۴] را تصنیف کرد. این کتاب در سه مجلّد انتشار یافت، (۴۰-۱۷۳۸م.) و به حساب مصنّف تألیفی بی‌تأثیر بود و به کودکی می‌مانست که پیش از زادن مرده بود! و حتی در میان هواخواهان نیز غرولندی برنیانگیخت؛ پس از بازگشت از فرانسه در سال ۱۷۳۷ هیوم با مادر و برادر خویش در اسکاتلند زیست. در سال‌های ۲-۱۷۴۱ رسالات اخلاقی و سیاسی[۵] را منتشر کرد، و موفقیت این کتاب او را برانگیخت تا رساله در طبیعت انسان را از نو تحریر کند، بدین امید که به شکل جدید موردپسند عامّه قرار گیرد. در سال ۱۷۴۵ کرسی استادی اخلاق و فلسفه روحانی را در دانشگاه ادینبورگ به‌دست آورد، لیکن شهرت وی به داشتن مذهب شکّاکیت و الحاد، اشتغال وی را در این شغل ناممکن کرد. پس از یک سال به‌عنوان یک آموزگار و دبیر سفارت برای ژنرال سنت کلیر[۶] به خارج رفت و تا ۱۷۴۹ به میهن خویش باز نیامد. در این اوان، چاپ مجدّد بخش نخستین رساله‌یی در طبیعت انسان در سال ۱۷۴۸ تحت عنوانِ مقالاتِ فلسفی دربارهٔ فهم انسانی[۷] ظاهر شد. چاپ دوّم همین کتاب در

---

۱. ادیب‌الممالک فراهانی، دیوان، ۱۲۲، وحید.

2. David Hume.

3. General Learning.

4. *A Treatise of Human Nature.*

5. *Essays, moral and political.*

6. General St. Clair.

7. *Philosophical Essays Concerning Human Understanding.*

۱۷۵۱ منتشر گشت، و هیوم برای کتاب عنوانی برگزید که اکنون نیز همان عنوان را دارد، یعنی: تحقیقی دربارهٔ فهم انسانی.[۱]

در همان سال وی کتابی انتشار داد به‌نام پژوهشی دربارهٔ اصول اخلاق[۲]، که کم و بیش بخش سوم کتاب رساله طبیعت انسان بود که در قالب جدید ارائه شده بود و به نظر مصنف آن بهترین همهٔ آثارش بشمار می‌رفت. در سال ۱۷۵۲ وی گفتارهای سیاسی[۳] خود را چاپ کرد، که مایهٔ شهرت و اعتبار زیادی برای او شد. در همان سال یعنی ۱۷۵۲ کتابدار دانشکدهٔ حقوق در ادینبورگ شد، و در آن شهر با خواهر خویش خانه‌یی ساخت ــ و سال پیش از آن برادرش زن گرفته بود[۴] ــ، و هیوم را در امور کتابخانه کمک می‌کرد. در این هنگام توجه وی معطوف به نوشتن تاریخ انگلستان شد. در سال ۱۷۵۶ وی تاریخی از بریتانیای کبیر، از جلوس جیمز اوّل تا مرگ چارلز اوّل چاپ کرد، و این کار ادامه یافت تا در اواخر همین سال مجلد دوم آن‌را انتشار داد که دنبالهٔ تاریخ انگلستان را تا انقلاب ۱۶۸۸ شامل بود. تاریخ انگلستان در روزگار دودمان تودورها[۵] در سال ۱۷۵۹ انتشار یافت، و در سال ۱۷۶۱ تاریخ انگلستان از حملهٔ جولیوس سزار تا جلوس هانری هفتم[۶] را ظاهر ساخت. و با اینکه در این ایام نیز با فلسفه دمساز بود، چیزی در آن باره منتشر نکرد، بجز چهار گفتار[۷] که یکی از آن‌ها شامل تاریخ طبیعی دین بود، که آن‌را به سال ۱۷۵۷ انتشار داد. در سال ۱۷۶۳ هیوم با کنت هرتفورد به پاریس رفت، که سمت سفارت انگلیس در فرانسه را داشت، و برای مدتی دبیر سفارتخانه بود. وی در پاریس با گروهی از فیلسوفان فرانسوی که در کار دائرةالمعارف همکاری می‌کردند، معاشرت کرد، و در موقع بازگشت به لندن در سال ۱۷۶۶ روسو را هم با خود آورد، ولیکن بدگمانی روسو باعث شد که به‌زودی روابط دو فیلسوف تیره شد و سرانجام کارشان به جدایی کشید. هیوم برای دو سال هم دبیر دوم وزارت خارجه بود، ولیکن در سال ۱۷۶۹م. دوباره به ادینبورگ

---

1. *An Enquiry Concerning Human Understanding.*

2. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals.*

3. *Political Discourses.*

۴. خود هیوم هرگز زن نگرفت، ولیکن روابط او با زنان عادی بود، جز این‌که در برابر ملاحت و افسونگری‌های آنان زیاد حساس بود (تاریخ مختصر فلسفه و فلاسفهٔ مغرب، ۱۶۷).

5. *History of England under the House of Tudor.*

6. *History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Accession of Henry VII.*

7. *Four Dissertations.*

بازگشت، و در آنجا بود تا اینکه به سال ۱۷۷۶ درگذشت.

محاوراتی در باب دین طبیعی[1] او، که پیش از ۱۷۵۲ نوشته بود، پس از مرگش به سال ۱۷۷۹م. چاپ شد. مقالات وی دربارهٔ خودکشی و بقاء روح[2] بدون ذکر نام هیوم در سالِ ۱۷۸۲ انتشار یافت. شرح زندگی هیوم، که به قلم خودِ او نوشته شده[3] پس از مرگش یعنی سال ۱۷۷۷ به وسیلهٔ دوستش اَدِم اسمیت منتشر شد. در این کتاب هیوم دربارهٔ خود چنین می‌گوید: «من مردی هستم با طبیعت ملایم، که بر مزاج خود مسلّط است، و چهره‌یی گشاده و روحی اجتماعی و طبعی بشاش دارد، در دوستی و آشنایی چابک و چالاک است، لیکن در دشمنی هم اندکی استعداد دارد! در همهٔ خواست‌ها معتدل و میانه‌روست؛ حتّی عشق من به شهرت ادبی که تنها سائق اصیل و خواست درونی من است نمی‌تواند طبیعت مرا دگرگون سازد، با وجود آنکه نومیدی و یأس بسیار دیده‌ام.» طبق داوریی که کُنت شارلمانی[4] کرده، ظاهر هیوم از همهٔ صفات خوبی که خوانندهٔ تصانیف او بی‌اختیار می‌خواهد به وی نسبت دهد به دور است. به نظر شارلمانی هیوم بیشتر به «یک کدخدای لاک‌پشت‌خوار می‌ماند تا به یک فیلسوف مهذّب و لطیف.»[5] وی انگلیسی را هم با تلفظ کاملاً خشن اسکاتلندی و بی‌لطف صحبت می‌کرده، و فرانسه‌اش نیز تعریفی نداشته است. با وجود این اگر تلفظ و تکلّم وی به انگلیسی و فرانسه چندان مناسب و یا مورد پسند مردم روزگارش نبود، هیچگونه ربطی به اهمیّت مقام و تأثیر او به‌عنوان یک فیلسوف در فلسفه ندارد».[6]



«هدف رساله دربارهٔ فهم انسانی جاه‌طلبانه است؛ چه هیوم می‌کوشد تا عیب‌های همهٔ فلسفه‌های پیشین را درمان کند، فلسفه‌هایی که به نظر هیوم بر پایهٔ فرضیّات مشکوک استوار شده و بیشتر بر اساس اختراع و خیال‌بافی است تا تجربه، و باید به‌جای آن‌ها پایه‌های یک علم تجربی درست را بنیاد کرد که طبیعت انسان را بیان کند. در این راه، قدم اوّل این است که فهم و عقل و انفعالات نفسانی را دریابیم که همهٔ داوری‌ها و

---

1. *Dialogues Concerning Natural Religion.*
2. *On Suicide and Immortality.*
3. Autobiography.
4. Earl of Charlement.
5. "... A turtle - eating Alderman than a refined philosopher."
۶. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۵، بخش دوم/ ۶۴-۶۶.

احکام انسانی و اعمال او مبنی بر آن‌هاست، و شامل کشفیّات علمی، و معتقدات اخلاقی، و نهادهای سیاسی، هنر، ادبیّات و تجارت است. و در اهمیّت این علم جای هیچ‌گونه تردید و گمان نیست، چه رأی صاحبان همه این علوم و فنون شامل علم انسان است.»

«رسالهٔ مذکور به سه کتاب تقسیم می‌شود: کتاب در فهم و عقل انسانی، کتاب در انفعالات نفسانی و کتاب در اخلاق؛ و مقصود از همهٔ این بحث‌ها تأسیس پایه‌های علم انسان[1] است. هیوم می‌گوید: **در ذهن هیچ چیز نیست جز ادراکات، و آن نیز بر دو نوع است: تأثرّات و تصورات.** به عبارت دیگر و به نحو تقریب گوییم: تأثرات همان است که ما احساسات، عواطف، و هیجانات می‌نامیم؛ و تصورات یا مفاهیم همان است که ما افکار[2] می‌گوییم. ادراکات نوع اوّل یعنی: **تأثّراتْ ذی‌قوه** و منشأ اثرند، لیکن ادراکات نوع دوم یعنی: تصورات یا مفاهیم چیزی جز صورت‌ها یا رونوشت‌های ضعیف و تیره‌یی از نوع اوّل نیستند، و خود هیوم برخی اوقات از آن‌ها به عنوان «خیالات»[3] هم سخن می‌گوید. تأثرّات نیز دو نوع‌اند: تأثرات اوّلی حواس، که در روح یا نفس از علّت‌های ناشناخته‌یی ایجاد می‌شوند و تأثرّات ثانویه از بازتاب‌ها، که در اثر تصورات خود ما پدیدار می‌شوند. مثلاً تنفّر، از تصوّر درد حادث می‌شود، که در نفْس خود صورتی از تأثّر اوّلیِ درد می‌باشد. مفاهیم یا تصورات هم دو نوع‌اند: ساده و پیچیده، مفاهیم ساده صورت‌هایی از تأثرات ساده هستند، و همیشه مشابه‌اند با تأثراتی که در حال حاضر داریم و بیشتر از آن‌ها برمی‌آیند. مفاهیم پیچیده، ترکیبی از تصورات یا مفاهیم ساده هستند، و البته آیینه‌سان نمی‌توانند نشان بدهند که حالیه ترکیبی از چه تأثراتی هستند (اگر توانستند این کار را انجام دهند، و به‌طور روشن انجام دادند، خاطرات یا حافظه[4] هستند). ازاین‌رو ما می‌توانیم دربارهٔ اژدهاها و چیزهایی که هرگز ادراک نکرده‌ایم فکر کنیم.»[5]



بنابر آنچه گفته شد، دیوید هیوم به عنوان دبیر سفارت و کتابدار کار کرد، و شهرت او بر پایهٔ کتاب‌های زیرین است: رساله در طبیعت انسانی، تاریخ طبیعی دین، محاوراتی در باب

1. Science of Man. 2. Thoughts 3. "Images"

4. Memories.

۵. دائرةالمعارف مختصر فلسفه و فلاسفهٔ مغرب، ۱۲۷ـ۱۲۸.

دینِ طبیعی، و سرانجام تاریخ انگلیس. در رسالهٔ طبیعت انسانی، هیوم کوشیده است که تحلیل تجربهٔ انسانی را، به روش خاص خود، و به همان سبکی که لاک در رسالهٔ خویش انجام داده بود، عرضه دهد.

درواقع هیوم مذهب تجربهٔ حسی لاک را به اوج خود رسانید، در حالی‌که با بارکلی هم موافق بود که می‌گفت: وجود ماده‌یی در آنسوی احساس امری پژوهش‌ناپذیر است. وی دربارهٔ روح هم به همین نتیجه رسید. و در این راه، وی فرقی را که بارکلی میان معرفت ذاتیِ ذهن (از خارج) درمی‌یابد گذاشته بود نامعقول خواند. او همهٔ همّت خویش را صرف محتویّات حسّی تجربه کرد، و اصولی را که برخی پایه‌های استدلال عقلی شمرده، و آن‌را در عقل انسان فطری دانسته‌اند مردود دانست، و چنان‌که گفتیم همهٔ تجارب را هم به «تأثّرات»[1] حسّی، و «تصورات»، یا «مفاهیم»[2] بازگردانید که اشباح یا صورت‌های پایدار همان تأثرات هستند. شناخت اینکه تأثّرات قابل تحویل به هیچ چیز نیستند بسیار مهم است، و درواقع او، تأثرات را چون مفاهیمِ فطری، و در جای آن‌ها قرار می‌دهد. هیوم معتقد بود که ما نمی‌توانیم تن‌های خود را نیز دریابیم، بلکه ما از آن‌ها تنها تأثّراتِ حسّی داریم. ذهنی وجود ندارد، بلکه «توالی ادراکات»[3] یا توده‌یی از ادراکات که با روابطی درست و منظّم با هم وحدت یافته‌اند و به غلط گمان برده‌اند که این امر نتیجهٔ «هویت شخصی»[4] است، یکی از نسبت‌ها یا اضافات مهم میان پدیدارها، نسبت علت و معلول یا علّیت است. لیکن چون هیوم این مطلب را مورد بحث و امعان‌نظر قرار می‌دهد، مشکلاتی را که در سدهٔ دوم میلادی سکستوس امپریکوس در این باب بیان کرده بود، خاطرنشان می‌کند. تجربهٔ حسّی هیچ‌گونه پیوستگی و ارتباط ضروری میان یک پدیدار با پدیدار دیگر نمی‌یابد. و با اندک تأمّلی می‌توان دریافت توالی ثابت و یکسان پدیدارها در حالات مشخصی هستند. این **عادت**[5] است که در عمل و از نظر روانشناسی تصور علّت و معلول را در ما پدیدار می‌آورد. تصور نیرو در یک علت در زمان کار، تجسّم حساس ما از کوششی است که ما انجام می‌دهیم. اصل اساسیِ تبیین‌های ما ـ «تداعی معانی»[6] است. و در این مورد هیوم قوانینی را که به وسیلهٔ ارسطو

---

1. "Impressions".
2. "Ideas"
3. Succession of Perceptions.
4. "personal identity"
5. Habit.
6. Association of Ideas.

برای تداعی بیان شده بود از نو احیا کرد، و آن قوانین عبارتند از: مشابهت[1] و مجاورت[2].

نظریهٔ اخلاقی هیوم، عمل را ملاک اخلاق قرار می‌دهد، و اوست که مطلوب یا نامطلوب بودن رفتار ما را معین می‌سازد. پایهٔ توجّه و التفات به دیگران هم احساس همدردی[3] است، و او کوشش مهمّی کرد تا روابط میان احساس اخلاقی، و تحلیل عقلی اخلاق را بیان کند.

هیوم دریافته بود که این نظریه منتهی به مذهب شکّ می‌گردد، و نیز از اختلافاتی که میان نظراتی که در اثر پژوهش‌های خود بدان‌ها برخورده بود و از اختلافات میان آنچه در برخوردهای عملی با همکاران خود با آن‌ها مواجه می‌شد نیز به‌خوبی آگاه بود، ولیکن از حلّ مسأله و توفیق میان نظر و عمل ناتوان بود.

وی در نوشتن تاریخ نیز راه جدیدی ارائه کرد، اگرچه می‌توان گفت که پیشنهادی متناقض[4] بوده. از جمله اظهار داشت که: هیچ موضوعی وجود ندارد که برای خودش تاریخی نداشته باشد. شاید وی موافق بود که کاری راکه یک پدیدارشناس انجام می‌دهد بجای آورد. بدین معنی که تعاقب و توالی پدیدارها را یادداشت کند، هرچند وی در یادداشت خود، بیش از پدیدارشناسان به معرفی و شناسایی می‌پرداخت. شگفت نیست که وقتی هیوم کتابی دربارهٔ مذهب به‌نام تاریخ طبیعی دین نوشت، آن‌را صرفاً از نظرگاه‌های روانشناسی و تاریخی مورد بحث قرار داد. وی مذهب را بر پایهٔ ترس[5] می‌دانست، و اظهار نظر سیسرون راکه می‌گفت: این قول، بیش از مذهب، خرافات را رواج و رشد می‌دهد نادیده انگاشت. مقالات مشهور هیوم «دربارهٔ بقای روح» و «در باب معجزات» بحث در این مطلب است که: اعتقاد بدین امور باید همه بر اساس ایمان مذهبی باشد، و در این مسایل هیچوقت برهان دردی دوا نمی‌کند.

یکی از خدمات برجستهٔ هیوم به فلسفه عبارت از سؤالات منظمی است که در باب بسیاری از فرضیات عقلی اظهار داشته است. در کتاب پژوهشی در باب اصول اخلاق می‌کوشد تا نشان دهد که فرمان قانون طبیعی موجود در دستورهای اخلاقی، تنها دستورهای مربوط به خیر اجتماعی[6] است، در کتاب محاورات در باب مذهب طبیعی می‌کوشد که قاطعیت براهین و اصول مذهب طبیعی را بیان کند. شک او دربارهٔ «ارتباط

---

1. Similarity.
2. Contiquity.
3. Feeling of Sympathy.
4. Paradox.
5. Fear.
6. Social Utility. (= نفع عمومی)

ضروری» میان مناسبات علّی یکی از مباحثات حادّ فلسفی است که مایهٔ گفت‌وگوهای بسیار شده است.[1]

ـ اخلاق و سیاست

ـ در سیاست، همهٔ مسایلِ مربوط به مشروعیّتِ حکومت‌ها بی‌معنی است. پیمانِ اجتماعی یک افسانهٔ بی‌بنیاد و پوچی[2] است. تنها تصویبِ حکومت، به‌طور عامّ، این است که بدونِ وجودِ آن اجتماع راه هلاک می‌سپرد. همین نکته را دربارهٔ ثروت[3] و رسمِ عهد بستن[4] نیز می‌توان گفت. آن‌ها تنها سه نهاد یا سنّتِ ضروری و سودمند هستند. تصویبِ هر حکومتِ خاصّ تنها این است که به هدفِ خویش خدمت می‌کند و آن‌را دنبال می‌نماید، و مشروعیتِ آن بر پایهٔ اطاعتِ معتاد و متعارفِ محکومان یا تابعان است.[5]

ـ «هر چیز، علّتی دارد»، تنها یک تعمیم است که از کامیابی‌هایِ دانشوران در یافتنِ قوانین برآمده است.

ـ «نیک» و «بد» در معانیِ اخلاقیِ آن‌ها تنها بکار این می‌آیند که تصویب یا عدم تصویب احساس‌هایی که بیان می‌کنند که ما حالاتِ انسانی و نتایج آن‌ها را از یک دیدگاهِ عامّ و عاری از تعصُّب مورد توجّه قرار می‌دهیم، و هیچ چیز دربارهٔ چنین حالات و نتایج آن‌ها، بجز مطلوب یا نامطلوب بودن آن‌ها، نمی‌تواند تصویب یا عدمِ تصویبِ ما را برانگیزد.

ـ ولی مفهوم ذهن‌انگارانهٔ یک «تصوُّر»، که از دکارت و لاک به میراث مانده است، برای مقصود او نابسنده تلقّی شد، چنان‌که خودش اقرار می‌کند، و بنابراین روانشناسی او

---

۱. مقام هیوم در تاریخ فلسفه و علم بسیار ارجمند است، اگرچه گروهی از مشتغلان به مابعدالطبیعهٔ قدیم آن‌را نمی‌پذیرند. در میان فیلسوفان بسیار معروف که از افکار هیوم متأثرند یکی بنتام، و دیگری کانت است. بنتام که از پایه‌گذاران مکتب نفع‌انگاری در انگلستان است می‌گوید «چشم حقیقت‌بین من زمانی باز شد که آثار هیوم را خواندم.» و کانت نیز اعتراف می‌کند «برای نخستین بار آثار هیوم بود که مرا از خواب جزم‌انگاری بیدار کرد.» و نیز بسیاری از افکار کانت، به‌ویژه عقاید وی در باب مکان و زمان، علیّت و جوهر، حقایق ضروری، هویت شخصی، و عقل عملی، به‌طور آشکار یا ناآشکار، جواب سؤال‌هایی است که به‌وسیلهٔ هیوم مطرح شده بود. (دائرةالمعارف مختصر فلسفه و فلاسفهٔ مغرب، ۱۳۲).

2. Gratuitous myth. 3. Property. 4. Promise making.

5. D.G.C. Macnabb, David Hume: *His Theory of Knowledge and Morality*, N.Y., London (1951).

ناکام ماند، در اینکه بتواند برای حافظه، ادراک حسّی و خودآگاهی تفسیری ارائه کند.
ـ ملاکِ اخلاق عمل است و اساسِ آن نه عقل، بلکه همدردی یا دلسپردگی است.

□ □ □

ـ علّتِ پیدا شدنِ حکومت: پیمانِ اجتماعی نیست، بلکه جنگ‌هاست، هر چه مدارک وجود دارد ریشهٔ حکومت را در جنگ‌ها و از میان رفتن دودمان‌ها و پیدا شدن دودمان‌های جدید نشان می‌دهد.

فلسفهٔ سیاسی باید مسایل زیر را بررسی کند:

۱. مشروطه نه جمهوری
۲. مشروعیّت حکّام
۳. تداوُم فرمانبرداری رَعایا عقلانی است یا نه؟
۴. آیا قدرت باید دست یک نفر باشد یا در دستِ تودهٔ مردم؟

ـ در ردّ حقوق الهی سلاطین نیز می‌گوید: «اگرچه خداوند آفریدگارِ عالَم است نمی‌توان بر اساس آن ثابت کرد که همو نوع حکومت را هم مشخص می‌کند.»

ـ اگر بخواهیم برایِ دولت و یا حکومت ریشه‌یی بیابیم، این ریشه بیشتر همدردی و دلسپردگی[1] است تا پیمان اجتماعی و در این باره وی و آدام اسمیت هم‌عقیده‌اند و به نظر می‌رسد پس از تبادل اندیشه به این نتیجه رسیده‌اند.

ـ «بزرگ‌ترین شادمانی از برای بزرگ‌ترین تعداد از مردم»[2] باید باشد.

ـ «مخالف عقل نیست که آدمی خرابی همهٔ عالم را به بهای خراشیده نشدنِ انگشت خود برتابَد و بپذیرد»[3]

خلاصهٔ عقیدهٔ هیوم در اخلاق این است که می‌گوید:

«است» و «نیست» در امورِ عینیِ انسان است؛ ولی «عواطف» و «احساسات» با «باید» و «نباید» سروکار دارد.

---

1. Sympathy.
2. "The greatest happiness of the greatest number."
3. "It is not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger."

وایکانت بالینگبروک[1] (۱۷۵۱ـ ۱۶۷۸مـ.) [باترسیا[2]، لندن، پاریس، داولی[3]]. وی که نام اصلی‌اش هانری سنت جان بود، یکی از مردان بزرگ سیاست و از سخنوران نامدار انگلیس است، که در سیاست انگلستان نفوذ و فعالیت داشته است. اما زندگانی او با تصنع و حس خودپرستی نیز همراه بوده است. در سیاست نیز گاهی محبوب وگاه منفور بود، چنانکه او را السی بیادس[4] روزگارش گفته‌اند. او با پوپ، سویفت، و دیگر مردان ادب و نویسندگان بزرگ همکاری کرده، و به‌ویژه به سبب روشنفکری و خوش‌منشی مورد ستایش ولتر قرار گرفته است. روش نویسندگی او را عده‌یی از ادیبان و از جمله بُرک پسندیده رواج دادند.

درکتاب مقالاتی در پژوهش و بهره‌برداری از تاریخ[5] (۱۷۵۲ـ ۱۷۳۵مـ.) سنت‌جان به‌عنوان یک خداپرست طبعی به‌شدت اصول مسیحیت را مورد انتقاد قرار داد. در روزگار معزولی و آن هنگام که مورد بی‌مهری و از سیاست دور بود، با الکساندر پوپ در گفتارهای ادبی شرکت می‌جست و فلسفه‌یی تدوین کرد که به‌وسیلهٔ پوپ در گفتاری دربارهٔ انسان[6] مورد استفاده قرار گرفت. تأثیری که جان در معاصران خود نهاد در آینده ادامه نیافت.

منتسکیو[7] (۱۷۵۵ـ ۱۶۸۹مـ.). وی بیشتر عمر خویش را در بردو گذرانید و به مقامات کشوری رسید. در همان حال سرگرم مطالعه و پژوهش نیز بود، و مقالات گوناگونی در فلسفه، سیاست، علوم طبیعی برای فرهنگستان آن شهر می‌نوشت. در نوشته‌های نخستین خود بدون ذکر نام خود به هجو[8] و استهزاء نیز می‌پرداخت، و اوضاع اجتماعی و ادبی روزگار خود را ریشخند می‌کرد. پس از آن در بیشتر نقاط مهم اروپا سفر کرد[9] و به مشاهدهٔ اجتماعات و مردم پرداخت. در سال ۱۷۴۸ برجسته‌ترین تصنیف خود راکه جوهر قوانین[10] نام کرد منتشر ساخت که ۳۱ کتاب دارد، و به همین تعداد مطالب را

---

1. Viscount Bolingbroke (Henry St. John).
2. Battersea.
3. Dawley.
4. Alcibiades.
5. *Letters on the Study and Use of History.*
6. *Essay on Man.*
7. Baron de la Brede et de Montesquieu.
8. Satire.
9. مثلاً از سال ۱۷۲۸ تا ۱۷۲۹ در انگلستان بود، و در آنجا بود که نظام سیاسی انگلستان تحسین او را برانگیخت.
10. *Spirit of Laws* (De L'esprit des lois).

←

مورد بحث قرار داده است؛ و مقصود از آن این بود تا نشان دهد که قوانین هر کشوری چگونه مربوط به خصوصیات و اوضاع اجتماعی و جغرافیایی آن است، مانند تشکیل حکومت، آداب و رسوم، اقلیم و آب و هوا، مذهب و تجارت. و آن کوشش مهمّی بود برای پژوهش تجربی در شرایط و امکانات موجود و عینی کشورها. انتشار این کتاب با مخالفت هلوسیوس و دیگر دوستان روبه‌رو شد و مدتی در مسوده ماند، ولی منتقدان دیگر آن را معتبرترین کتاب سدهٔ هجدهم میلادی نامیده‌اند.[1]

۱. از عقاید منتسکیو یکی نیز این است که می‌گوید: «وظیفهٔ دولت این است که از فقیران و نیازمندان دستگیری کند، ولی فقیر آن نیست که مال ندارد، بلکه فقیر آن است که کار ندارد.»

۲. گذشته از اینکه دولت باید برایِ مردم کار دست و پا بکند، باید هر کس را به کارِ مناسب با استعداد و ذوق او برگمارَد، و بدترین حکومت‌ها حکومتی است که در آن حاکم به تجارت بپردازد: یا خودش یا اَیادی‌اش؛ و مصیبت در این خواهد بود که هر کس کارِ خود را رها کند و به کارِ دیگری بپردازد.[2]

لامتری[3] (۱۷۵۱-۱۷۰۹م.) [سن مالو[4]، لایدن، پاریس]. لامتری در سال ۱۷۴۸ کتاب خود را به‌نام انسان، یک ماشین[5] انتشار داد که در آن با کوششی ماده‌انگارانه حیات آدمی را تبیین می‌کرد. در روزگار یک بیماری، مشاهدات او از تأثیر شرایط جسمی بر

← ـ این کتاب ثمرهٔ هفده سال کار منتسکیو است. علاوه بر نکاتی که مؤلف در متن آورده، دربارهٔ او این مطالب نیز قابل ذکر است که: اولاً منتسکیو نخستین کسی است که به جدایی قوای سه‌گانه (مقننه، قضاییه، و اجراییه) معتقد شده است. ثانیاً از سه قسم حکومت دموکراسی (که بر پایهٔ رأی مردم است)، سلطنتی (یا مشروطه که بر پایهٔ شرافت است) و استبدادی (که بر پایهٔ ترس است)، حکومت سلطنتی مشروطه (Constitutional Monarchy) را بهترین شکل حکومت دانسته است، و سرانجام اگرچه ملحد (Atheist) نبوده از کلیسا و ارباب آخرت انتقادهای شدید کرده است (فرهنگ فلسفی، ۲۹۵، مسکو، ۱۹۷۶).

۱. دو کتاب دیگر منتسکیو نیز شهرتی دارد که نخستین آن‌ها علل عظمت و سقوط روم (۱۷۳۴) و دومین، نامه‌های پارسی (۱۷۲۱) که شامل ۱۶۱ نامه است.

۲. سپاهی نباید که با پیشه‌ور — به یک جوی جویند هر دو هنر
یکی کارورز و یکی گُرزدار — سزاوار هر کس پدید است کار
چو این کارِ او جوید او کارِ این — پُر آشوب گردد سراسر زمین

3. Julien Offray de la Mettrie.

4. St. Malo.

5. *Man a Machine* (L'Homme Machine).

تجربهٔ روحی، او را بدین نظریه راه نمود. این کتاب با چنان مخالفت شدید روبه‌رو گردید که وی مجبور شد به لایدن برود و در گوشه‌یی بنشیند. اصول اخلاقی لامتری بر پایهٔ این دستور نهاده است که: هدف از حیات باید جست‌وجوی لذات حسی و خودپرستی[1] قرار بگیرد. در مابعدالطبیعه مذهب الحاد دارد، و بقای روح را منکر است.[2]

دیوید هارتلی[3] (۱۷۵۷-۱۷۰۵م.) [ایلینگ ورث[4]، بث]. از میان تمایلات تجربی فکر انگلیسی هارتلی نظام روانشناسی تداعی معانی را رواج بخشید که در متفکران زیادی تأثیر بسزا بخشید. چون پزشک بود شعور یا آگاهی را به خاصیت یا عمل جوهر مغز[5] تبیین می‌کرد. ولی ماده‌انگاری را هم نمی‌پسندید. هارتلی معتقد بود که روح احساسات را به‌وسیلهٔ ارتعاشات[6] دریافت می‌کند، و معانی ساده، از راه تداعی، در معانی پیچیده وحدت می‌پذیرند که عقاید[7] را ایجاد می‌کنند. کتاب هارتلی یعنی، مشاهداتی در باب انسان، قالب او، وظیفهٔ او، و انتظار او[8] به‌سال ۱۷۴۹ انتشار یافت.

سویدنبرگ[9] (۱۷۷۱-۱۶۸۸م.) [استکهلم، لندن]. وی بررسی‌های زیست‌شناسی و

---

1. Pleasures of the senses and self-love.

۲. یکی دیگر از آثار لامتری نظام اپیقوری (Le Système d'Epicure) نام دارد (۱۷۵۰). لامتری مورد خشم و بی‌مهری مقامات دینی و دنیاوی هر دو واقع شد. تعالیم وی بیشتر بر پایهٔ طبیعیات دکارت، و مذهب حسی لاک نهاده شده است. به‌نظر لامتری یک مادهٔ فعال ابدی وجود دارد که موجب امتداد و احساس می‌شود. صورت‌های ماده، آلی (=Organic) است. موالید نبات و حیوان (که شامل انسان نیز می‌شود) اختلاف کیفی ندارد. لامتری کلیت تفکر (Universality of thought) را انکار می‌کرد. استعداد تفکر تنها مخصوص انسان است و آن هم بر اثر پیچیدگی اندام‌های مادی تن اوست که فکر پدیدار شده است. استعداد تفکر عبارت از تطبیق و ترکیب مفاهیمی است که در اندام‌های حسی و حافظه پیدا شده است. لامتری با اظهار ماده‌انگاری خودکارانه (Mechanistic Materialism) به‌تدریج تا مرزهای نظریهٔ تحول نزدیک شد. الحاد او محدود، و برای حفظ اجتماع، وجود دین را سودمند می‌دانست (فرهنگ فلسفی، چاپ مسکو، ۲۳۶).

3. David Hartley.
4. Illingworth.
5. The action of brain substance.
6. Vibrations.
7. Beliefs.
8. *Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectation.*
9. Emmanuel Swedenborg.

فیزیک علمی و مهندسی و عرفان را با هم تلفیق کرد. نوشته‌های او چندین زمینه را دربر می‌گیرد. در نجوم نظریه‌یی در باب جهان‌شناسی (هیأت عالم) مطرح کرد که با فرضیهٔ سحابی[1] بسیار شباهت داشت. وی جهان را همچون سازمانی هماهنگ و متشکل از وحدات جوهری می‌پنداشت که دارای انواع گوناگون است. به‌نظر سویدنبرگ «روح» کالبد را راه می‌برد. و گاهی مواجیدی[2] از خدا در وی حاصل می‌آید، و به‌وسیلهٔ همین دریافته‌ها (تجارب بی‌واسطه)، ذات پروردگار خود را به‌دیده‌ها نمایان می‌سازد. خدا تنها واقعیت راستین است که ماهیت او عشق الوهیت[3] است، و جسم وی خردمندی[4] است. کتاب سویدنبرگ، به‌نام اسرار سماوی[5] میانهٔ سال‌های ۱۷۵۶-۱۷۴۶ انتشار یافت.

بومگارتن[6] (۱۷۶۲-۱۷۱۴م.) [برلین، هاله، فرانکفورت]. وی از شاگردان وولف‌بود، و به سبب مطالعاتی که در حسن‌شناسی کرد مشهور شد. به‌نظر او این علم یکی از نظرگاه‌های مهم فلسفی بشمار می‌رود. و همو بود که نخستین بار این علم را به این نام شهرت داد. کتاب او به‌سال ۱۷۵۰ زیر عنوان زیبایی‌شناسی[7] منتشر شد.

هانری هوم[8] (۱۷۸۲-۱۶۹۶م.) [کیمس[9]، ادینبورگ]. وی اگرچه وکیل بود، در اخلاق و زیبایی‌شناسی هم کتاب‌هایی نوشت. کتاب او زیر عنوان مقالاتی در اصول اخلاق و مذهب طبیعی[10] (۱۷۵۱م.) نظریهٔ معانی فطری و تنها آزادی ظاهری برای انسان را تأیید می‌کرد. بحث مذکور مایهٔ خشم کلیسا و مخالفت با او گردید. وی کتاب عمیقی در زیبایی‌شناسی نوشت، و در آنجا معتقد شد که حس زیبایی در تقدیر و شناخت شخص از مرتبه‌یی قرار دارد که در آن، شیء یا موجود (زیبا) غایتی را برآورده می‌سازد، خواه این غایت، زیبا احساس گردد یا نه.

---

1. Nebular Hypothesis.
2. Direct Experience.
3. Divine Love.
4. Wisdom.
5. *Celestial Mystries* (Arcana- Coelestia).
6. Alexander G.Baumgarten.
7. Aesthetica (=زیبایی‌شناسی)
8. Henry Home.
9. Kames.
10. *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion.*

جوناتان ادواردز[1] (۱۷۵۸-۱۷۰۳م.) [ایست ویندسر[2]، نورث همپتن[3]، پرینستون]. ادواردز دربارهٔ قدرت مطلقهٔ خدا و گزینش یا صفوت آدمی‌زاده سخن می‌گفت. این اندیشه موضوع اصلی کتاب او آزادی اراده[4] (۱۷۵۴م.) است. در این کتاب، وی آزادی را بعنوان خواست دل[5] تفسیر می‌کرد نه به عنوان قدرت خود محدودکننده[6]. به‌وسیلهٔ همین خواست دل، معرفت پیشین[7] به توفیق خدا برای انسان میسر می‌گردد. به‌عقیدهٔ او این حالت دل است که آدمی را با فضیلت می‌سازد.

دنی دیدرو[8] (۱۷۸۴-۱۷۱۳م.). وی یکی از پیشروان تنویر فکر (= عصر روشنگری) در فرانسه بود. در آغاز از خداپرستی (توحید)[9] دفاع می‌کرد، ولی بعدها از مفسران وحدت وجود[10] شد. به‌نظر او فلسفه باید بر پایهٔ تجربه باشد. دیدرو معتقد بود که تحلیل به «اتم»ها می‌انجامد، که حتّی در اشیاء غیرآلی شامل حسّ بالقوّه می‌شود. و از این احساس بالقوّه است که اندام‌ها رشد می‌یابند.

غایت‌شناسی (یا مذهب علّت‌های غایی)[11] باید در علم منتهی به توصیف گردد. جهان، یک فرد است که هماهنگی و توازن خود را از راه دگرگونی پایدار رویدادها بدست می‌آورد. خودآگاهی مرهون ثبات و تدریجی بودنِ تغییرات روحی است. کتاب تبیین طبیعت[12] دیدرو به سال ۱۷۵۴م. انتشار یافت.



«... دیدرو، مانندِ ولتر شاگرد مدرسهٔ یسوعیان لویی کبیر بود، و مانند او تحت تأثیر فکر انگلیسی قرار گرفت. و از این جهت، چند کتاب از انگلیسی به فرانسه ترجمه کرد. از میان آن‌ها یکی مقاله‌یی در باب فضیلت و مهارت[13] (۱۷۴۵م.) است که دیدرو از خودش نیز یادداشت‌هایی بر کتاب پژوهش در فضیلت و مهارت[14] شافتسبوری افزود. و فکر تألیف

---

1. Jonathan Edwards.
2. East Windsor.
3. Northampton.
4. *Freedom of the Will.*
5. Dispostion of the heart.
6. Self- determing power.
7. Foreknowledge.
8. Denis Diderot.
9. Theism.
10. Pantheism.
11. Teleology.
12. *Interpretation of Nature.*
13. *Essai sur le merite et la vertu.*
14. *Inquiry Concerning Virtue and Merit.*

دائرةالمعارف هم برای او به سبب دیدن دائرةالمعارف چیمبر[1] پیدا شد. در سال ۱۷۴۶ تفکرات فلسفی[2] را در لاهه چاپ کرد. یک‌چند به زندان افتاد و پس از خلاص شدن همهٔ وقت خود را وقف تألیف و تهیهٔ دائرةالمعارف کرد. دیدرو اغلب تهیدست می‌زیست، و گاه در تنگنای شدید مادّی قرار می‌گرفت. ولی کاترین ملکه روسیه کمک شایانی به او کرد، و او به سال ۱۷۷۳ به سن پترزبورگ رفت، و چند ماهی در آنجا گذرانید و در بحث‌های متعدد فلسفی با حامیهٔ خود شرکت می‌جست. وی در خطابه نیز دستی قوی داشت.

«دیدرو روش ثابت فلسفی ندارد. فکر وی همیشه در تغییر بوده، از این جهت نمی‌توانیم بگوییم که او یک خداپرست خالص بود یا یک مُلحِد یا یک وحدت وجودی؛ زیرا فکر او همواره در دگرگونی بوده. روزگاری که تفکرات فلسفی را می‌نوشت در حقیقت یک خداپرست طبعی[3] بود؛ سال پس از آن (۱۷۴۷م.) مقاله‌یی در کفایت مذهب طبیعی نوشت، اگرچه تا سال ۱۷۷۰ چاپ نشد. آنجا می‌گوید: مذاهب تاریخی مانند یهودیّت و مسیحیّت هم یک‌جانبه و هم سخت‌گیرند؛ آن‌ها مخلوق خرافات هستند، و در دوره‌های معیّنی از تاریخ به‌ظهور رسیده‌اند، و سرانجام همه از بین خواهند رفت. ولیکن این مذاهب تاریخی هسته‌یی از یک مذهب طبیعی را در خود دارند که تنها آن برای همیشه باقی خواهد ماند، و از خواصّ آن این است که مردم را بیشتر به اتّحاد و یگانگی می‌خواند تا نفاق و پراکندگی. در این مذهب بیان می‌شود که خدا در دل‌های ما نقش بسته، نه در خرافاتی که به‌وسیلهٔ مردمان در میان خلق پراگنده شده است. مدّتی هم دیدرو از خداپرستی خالص دست کشید و به الحاد روی آورد، و خود را در میان مردم، آزاد از یوغ مذهب معرفی کرد. «دِئیسم» بسیاری از مشکلات مذهبی را از میان برده، ولیکن مذهب به منزلهٔ مار نُه سر[4] است که اگر همهٔ سَرهای خود را هم از دست بدهد، باز به رشد خود ادامه می‌دهد، و از نو سر درمی‌آورد. تنها علاج این است که همهٔ خرافات را یکسره از میان مردم پاک سازند و ریشه‌های آن را از میان ببرند.[5] با وجود این

---

1. *Chamber's Encyclopaedia.* 2. *Penseés philosophiques.* 3. Deist.

۴. «مارِ نُه‌سَر» را در ترجمهٔ واژه هایدرا (=Hydra) آورده‌ایم که دیدرو آنرا از واژهٔ یونانی (=hudra) گرفته و در اساطیر یونانی «هودرا» مارِ چند سری است که به‌وسیلهٔ هرکول کشته شده است.

۵. تفکرات فلسفی، ۱۴ـ۱۹، به نقل از کاپلستون.

سخنان، دیدرو بعدها به نوعی از وحدت وجود طبیعی[1] اعتقاد پیدا کرد. همه اجزاء طبیعت سرانجام یک صورت فردی تشکیل می‌دهد که آن را کُل یا تامّ گویند».

«در مقاله‌یی که دیدرو دربارهٔ لاک در دائرةالمعارف نوشت عقیده فیلسوف انگلیسی را تکرار و تأکید کرده که: خدا را محال و ناممکن نیست که در مادّه استعداد تفکّر بیافریند، و آشکارا بیان می‌دارد که تفکّر صورت پیشرفتهٔ حساسیّت است. انسان و جانوران در حقیقت همه از یک جنس‌اند، اگرچه سازمان اندامی آن‌ها فرق می‌کند. اختلافاتی که میان نیروی تمیز[2] و عقل[3] وجود دارد، صرفاً نتیجهٔ اندام‌های گوناگون طبیعی است. همهٔ پدیدارهای روانی قابل تبدیل به اصول علم وظایف‌الاعضاء است، و حسّ آزادی موهوم است. دیدرو بی‌شک تحت تأثیر کندیاک بود و نظریهٔ او را در مورد نقش احساس در زندگانی انسان پذیرفته بود؛ ولیکن مذهب حسّی او را انتقاد هم می‌کند، و آن‌را در تحلیل نهاییِ حالاتِ روانی نابسنده می‌یابد.

«قسمت اعظم عقاید دیدرو در باب اخلاق از تصنیفات شافتسبوری برگرفته شده است. ولیکن این عقاید دقیقاً ثابت نیستند، چه وی همواره از آرمان خیر به انسانیت حمایت و جانبداری، و از یک قانون عقلی ثابت و بی‌تغییر دفاع می‌کرد. اما ریشهٔ همهٔ این قوانین در نهاد آدمی نهفته است، و مراد از نهاد، وحدت موجود در انگیزه‌های انسان است که بیشتر مهر و کین و اشیاء آن دو است تا اصول ماتقدّم عقلی. وی با زهد و ریاضت سخت که با طبیعت ناسازگار است مخالف بود. به عبارت دیگر، هرچند دیدرو با مفهوم قانون طبیعی موافق بود و آن‌را تأیید می‌کرد، ولی بیشتر طالب نتیجهٔ عمل آن قوانین و خواهان سلامت و سعادت توده مردم بود».[4]

کُندیاک[5] (۱۷۸۰-۱۷۱۵م.) [گرونوبل، پاریس، فلوکس[6]]. در رساله‌یی در باب احساس‌ها[7] (۱۷۵۴م.) کندیاک بیان می‌دارد که **تجربه**، حاصل احساس‌هاست، دقت از راه زیادی و انبوهی تجربهٔ حسی پیدا می‌شود، و مطابقت یا سنجش[8] نیز نوعی ملازمه[9]، یا تداعی احساسی به‌وسیلهٔ احساس دیگری است. وی حافظه را به‌عنوان یک معلول

---

1. Naturalistic Pantheism. 2. Cognitive Power. 3. Intelligince.

۴. کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلد ۶، بخش اوّل/ ۵۲ - ۵۸.

5. Etienne Bonnat de Condillac. 6. Flux.

7. *Treatise on Sensations.* 8. *Comparison.* 9. Concomitance.

ثانوی در نظر می‌گیرد، با وجود این از ثنویت یا دوبن‌انگاری[1] دکارتی در باب تن و جان حمایت می‌کند. از این جهت، کندیاک روانشناسی خود را با کلام کاتولیکی توفیق داده است.

فرانسیس هاچسون[2] (۱۷۴۷- ۱۶۹۴م.) [درروملینگ[3]، گلاسکو، دوبلین]. اصول عقاید او برگرفته از فکر لاک و شفتسبوری است. هاچسون معتقد به یک حس اخلاقی است که بی‌واسطه میان حق و باطل و صواب و خطا فرق می‌کند. و جریان این حکم اخلاقی را «مذهب کشف هیجانی»[4] نامیده است.

بعقیدهٔ او خیر و سعادت همهٔ مردم به‌وسیلهٔ همهٔ مردم بدست می‌آید. به‌نظر او زیبایی وحدت‌دهنده کثرت است و بی‌واسطه و بالذات مطلوب است نه برای خاطر سودمندی. وی نخستین کسی است که عبارت «بیشترین خیر برای بیشترین مردم»[5] را بکار برده است. نظام فلسفهٔ اخلاقی[6] او به‌سال ۱۷۵۵ منتشر گردید.[7]

اِدموند بِرْگ[8] (۱۷۹۷- ۱۷۲۹م.). ادموند برگ فیلسوف، سیاستمدار و ناطق زبردست ایرلندی از متفکّران بزرگ قرن هجدهم بود، ولی نفوذ اندیشهٔ او تا سال‌ها بعد باقی ماند. در بیان اهمیّت نظریّات او شاید ذکر این نکته کافی باشد که افکار برگ تأثیر مستقیمی بر «هگل» داشته، فلسفهٔ هگلی حاوی تمام اصول متفرق فلسفهٔ برگ می‌باشد.

از سوی دیگر، او سال‌ها در پارلمان انگلیس حضور داشته و نسبت به رویدادهای مهمّ عصر خود مانند انقلاب فرانسه و جنگ‌های استقلال در آمریکا اظهار نظر کرده

---

1. Dualism.
2. Francis Hutcheson.
3. Drumling.
4. "emotional intuitionism" (=مذهب اشراق عاطفی)
5. "The greatest pleasure (good) for the greatest number."
6. System of Moral Philosophy.
۷. هاچسون نسبت به هر گونه عقل‌انگاری و اعتقاد به اصل ماتقدم به‌ویژه در مورد حکم ارزشی (Value Judgement) مخالفت شدید ابراز می‌داشت. و می‌گفت که آن حس اخلاقی که میان حق و باطل را تشخیص می‌دهد به‌وسیلهٔ خدا در انسان تعبیه شده است. هیوم در اعتقاد به این‌که احکام اخلاقی تنها به‌وسیلهٔ عقل دانسته نمی‌شوند، و بنتام و بنتامیان در بسط اصل «عظیم‌ترین شادمانی» سودانگارانه، هر دو، از هاچسون متأثر شده‌اند (تاریخ مختصر فلسفه و فلاسفهٔ مغرب، ۱۳۴) [مترجم].
8. Edmund Burke.

است. با اندکی دقّت روشن می‌شود که عکس‌العمل‌ها و اظهارنظرهای او ریشه در همان اصول سیاسی مورد قبول او دارد و آن عبارت از نوعی فلسفهٔ سیاسی محافظه‌کاری است. پس بدون تردید می‌توان برگ را از اربابان فکر دانست و از این‌رو پرداختن به اندیشهٔ سیاسی او موجّه به نظر می‌رسد.

ادموند برگ در سال ۱۷۲۹ در «دوبلین» زاده شد. پدر او پروتستان و مادرش کاتولیک بود. تربیت اوّلیهٔ برگ تحت تأثیر یکی از افراد انجمن دوستان بود و اندیشه‌های آن گروه عامل معتبری در زندگانی وی بوده است. او مدّتی در «ترینیتی کالج»[1] در دوبلین درس خواند و به شعر، تاریخ، فلسفه و خطابه علاقمند شد.

برگ در سال ۱۷۵۰ به لندن رفت. در ابتدا برای وکالت درس خواند، ولی موضوعات حقوقی را نپسندید. دیری نپایید که از حقوق رویگردان شد و به نوشتن کتاب مشغول گشت. نخستین نوشتهٔ او دفاع از جامعهٔ طبیعی بود که آن‌را در تمسخر و ریشخند «بلینگ بروک»[2] نوشت. این نوشته خوانندهٔ فراوان پیدا کرد، هرچند وی در نویسندگی روش بلینگ بروک را رواج داد.

نوشتهٔ دیگر او کتاب پژوهش فلسفی در والایی و زیبایی بود که در سال ۱۷۵۶ نوشت. این کتاب نه چندان معتبر، مورد توجّه بزرگان علم آن دوره همچون «جانسون»[3] و «لسینگ»[4] قرار گرفت.

وقتی ادموند برگ در سال ۱۷۵۶ وارد پارلمان شد، بسیار گمنام بود، امّا به‌زودی به فصاحت و چیره‌زبانی مشهور شد. برگ قبل از ورود به پارلمان تنها یک تجربهٔ سیاسی داشت و آن سفر به ایرلند تحت ریاست «هامیلتون»[5] حاکم ایرلند بود. او پس از بازگشت، با هامیلتون قطع رابطه کرد و یک مستمرّی راضی‌کننده را به وابستگی ناشرافتمندانه ترجیح داد.

در زمانی که برگ به پارلمان رفت، حکومت انگلستان در حال انتقال بود. از سال ۱۶۸۸ خانواده‌های بزرگ «ویگ»[6] بر کشور حکومت داشتند. لیکن از سال ۱۷۶۰ که جرج سوم بر تخت سلطنت نشست، قدرت ویگ‌ها رو به زوال نهاد. جرج سوّم مصمّم بود علاوه بر سلطنت، حکومت هم بکند. طبق قرار سال ۱۶۶۸ شاه باید وزیرانی را

---

1. Trinity College.
2. Viscount Bolingbroke.
3. Johnson.
4. Lessing.
5. W.G. Hamilton.
6. Whig.

انتخاب می‌کرد که مورد پذیرش پارلمان باشند، ولی اکنون «افراد پادشاه» وزیر می‌شدند و پارلمان از ارادهٔ شاه پیروی می‌کرد. ازاین‌رو مشروطیّت در حال ضعیف شدن بود. برگ نیز از «حزب ویگ» بود و در سال ۱۷۷۰ تلاش زیادی برای احیای اختیارات حزب انجام داد. همچنین چند سخنرانی دربارهٔ استقلال آمریکا، الغایِ برده‌داری، ضدیّت با خط مشی استبدادی جرج سوم و تسلّط دربار ایراد کرد. همهٔ این‌ها باعث شد او در حزب مقامی شامخ پیدا کند.

او در سال ۱۷۷۸ در تعقیب و تفتیش فعّالیّت‌های کمپانی هند شرقی و محاکمهٔ «وارن هستینگز»[1] (عضو کمپانی و مدیر امور هند) نقش مهمّی ایفاء کرد. شخصاً نیز به عنوان عضو شورا در محاکمهٔ معروف او شرکت کرد. «هستینگز» متهم به ارتشاء، فساد و ظلم بود، امّا بعدها تبرئه شد. همچنین فعالیّت‌های برگ باعث شد تا «فردریک نورث»[2] نخست‌وزیرِ انگلستان در سال ۱۷۸۲ از مقام خود استعفا دهد چون باعث تشدید جنگ انگلیس و آمریکا شده بود.

ادموند برگ در سال ۱۷۹۱ با حزب ویگ اختلاف پیدا کرد و از آن بیرون آمد. در سال ۱۷۹۴ نیز از پارلمان بازنشسته شد. خدمات او در پارلمان آمیخته با دقّت، کوشش و یکرنگی بود. در نتیجه در زمان بازنشستگی، از سوی مجلس عوام و مقام سلطنت از خدماتش تقدیر شایانی بعمل آمد.

بزرگ‌ترین ضربهٔ روحی برگ در سال‌های آخر عمر، مرگ فرزندش بود که در سال ۱۷۹۴ رخ داد. او در سال ۱۷۹۷ در لندن درگذشت.

از مهم‌ترین نوشته‌های برگ می‌توان به این عناوین اشاره کرد: دفاع از جامعهٔ طبیعی[3] (۱۷۵۶)، پژوهش فلسفی در والایی و زیبایی[4] (۱۷۵۶)، تأمّلاتی در باب انقلاب فرانسه[5] (۱۷۹۰)، اندیشه‌هایی در علل ناخشنودی‌های کنونی[6] (۱۷۷۰)، رسالهٔ عریضهٔ ویگ‌های جدید به ویگ‌های قدیم[7] (۱۷۹۱).

---

1. Warren Hastings.　　2. Fredrick North.

3. *Vindication of Natural Society.*

4. *Philosophical Inquiry into the Sublime and the Beautiful.*

5. *Reflections on the Revolution in France.*

6. *Thoughts on the cause of the present discontents.*

7. *Appeal from the New to the old whigs.*

ـ اندیشهٔ سیاسی

با مطالعهٔ تاریخ فلسفه از قرن ۱۸ میلادی به بعد، به‌خوبی متوجّه می‌شویم که آراء «دیوید هیوم»[1] چه تأثیر عظیمی بر جریان تفکّر این دوره گذاشته است.

ادموند برگ اندیشمند و سیاستمدار محافظه‌کار ایرلندی از جمله کسانی است که از هیوم بسیار تأثیر پذیرفت. بسیاری از ریشه‌های فکری این دو یکی است و در نتیجه شباهت‌های زیادی میان اندیشهٔ هیوم و برگ دیده می‌شود. البته برگ بیش از هیوم ماتریالیست بود و حتی فلسفهٔ وی بویی از آتئیسم می‌دهد، ولی مذهب را مفید می‌دانست و برای آن ارزش اجتماعی قایل بود. او تز اصلی هیوم را پذیرفت و با ردّ عقل و حقوق طبیعت موافقت داشت، جامعه را نیز مانند هیوم مصنوعی و غیرطبیعی تلقّی می‌کرد.

برگ از نخستین اندیشمندانی است که کوشید عناصر تقسیم شده به وسیلهٔ هیوم را دوباره یکپارچه کند و میان عقل، واقعیّت و اعتقاد سازگاری ایجاد نماید. می‌دانیم با تجزیهٔ این عناصر توسُّط هیوم، اشکالات زیادی در عمل بوجود آمده بود. هیوم علی‌رغم ردّ حقوق طبیعی، عامل دیگری را به عنوان جایگزین در نظر نگرفته بود و در نتیجه، یکباره بر روی مذهب و مسایل ماوراءالطبیعه خط بطلان کشیده شده بود. در حالی‌که برگ به درستی تشخیص داد که باید این شکاف پر شود و لذا «سنّت»[2] را جایگزین «حقوق طبیعت» کرد.

توضیح آنکه به نظر برگ، جامعه یک شخصیّت سیاسی مصنوعی است که نه فرآوردهٔ «عقل» است و نه فرآوردهٔ «قوانین موضوعه». ضوابط جامعه عبارت از «سنّت» می‌باشد و سنّت هم یک پدیدهٔ جمعی است. اصالت دادن به سنّت‌ها او را به اصالت جمع هدایت می‌کرد. برگ سنّت را حاصل تجارب نسل‌های متوالی انسان‌ها می‌دانست؛ تجربه‌یی که سودمند بوده، تکرار شده و به صورت سنّت درآمده است و آن تجاربی که سودی نداشته‌اند، رها گشته‌اند. بنابراین، سنّت عبارت از مجموعه‌یی از تجارب مفید است. پس باید برای آن احترام زیادی قایل شد. البته او در عین تمایل به اصالت جمع، طرفدار حفظ حقوق فردی نیز بود، ولی تمامی مایملک اخلاقی فرد را ناشی از اجتماع می‌دانست.

---

1. David Hume.

2. Tradition.

برگ می‌نویسد: «هنگامی که عقاید و قواعد دیرین زندگی از میان بروند، فقدان آن‌ها به هیچ روی سنجش‌پذیر نیست. از آن لحظه به بعد ما هیچ قطب‌نمایی برای راه‌یابی نخواهیم داشت و همچنین به طور دقیق نمی‌توانیم بگوییم که به سوی کدام بندرگاه ره می‌سپاریم.» به عقیدهٔ وی: «چون انسان اساساً مخلوق عادت است، کوشش برای از میان بردن عادات او، کاری احمقانه و خطرناک است. شکّی نیست که عقل می‌تواند در سُنّت‌های کُهنه خطاهای بسیار بیابد و تردیدی نیست که این سنّت‌ها کمال مطلوب عقل را برنمی‌آورند، ولی باز هم بهتر از هر چیزی هستند که ما احتمالاً به‌جای آن‌ها خواهیم یافت.» او همچنین عمل مردم را در جامعه منوط و متوقّف بر تصویری می‌پنداشت که از جامعه دارند. اگر مردم تصویر خود را عوض کنند، رفتارشان هم عوض خواهد شد.

برگ معتقد بود سنّت سیاسی ذاتاً واجد نوری از الهام است که زمامدار باید آن نور را ببیند و با هدایت آن به حلّ مشکلات بپردازد. سیاست را نیز عبارت از یک فنّ و غریزهٔ کیاست و بصیرت می‌دانست که با موضوعی سروکار دارد و متضمّن حقوق انسان هم هست و البته حقوق انسان به عقیدهٔ او قابل تعریف نیست، اما قابل درک و تشخیص است.

بر اساس نظریات این دانشمند ایرلندی، مقررات موضوعه مبتنی بر عادات و سنن که مقیاس تعیین ارزش یک جامعه است، عموماً بر پایهٔ «سودمندی» پدید آمده و بر آن اساس استوار است، نه بر اساس آسایش فرد یا حقوق مطلق فرد، پس می‌توان در اینجا نوعی مشابهت میان دیدگاه او و اندیشهٔ «سودگرایی»[1] یافت.

به سبب همین احترام به سنّت‌ها و عادات بود که برگ احترام به مذهب را لازم می‌دانست و حتّی مذهب را مخزن تمدّن و هوش بشری معنی می‌کرد و نیز به سبب همین سنّت‌گرایی شدید بود که دولت را مافوق فرد در جامعه تصوّر می‌کرد. اما همچون لاک و منتسکیو می‌گفت که قوای دولتی باید تفکیک شود تا از پیدایش دیکتاتوری جلوگیری به‌عمل آید. موازنهٔ قدرتی که برگ خواستار آن بود، عبارت بود از موازنهٔ بین مقام سلطنت، اشراف و عامهٔ مردم. مشروطیّت و قانون اساسی باید این تعادل و توازن را ایجاد می‌کرد. البته منظور او از این موازنه، اجرای اصل تفکیک قوا طبق فرضیّهٔ منتسکیو

1. Utilitarianism.

که لیبرال‌ها آن‌را ستونِ فقرات آزادی‌های فردی می‌دانستند، نبود بلکه مقصود وی عبارت بود از تعادل بین اکثر منافع بزرگ موجود در یک قلمرو بر اساس مرور زمان.

برگ از لحاظ سیاسی محافظه‌کار و به «ثبات اجتماعی»[1] بسیار علاقمند بود. پایداری و ثبات اوضاع را نیز منوط به رعایت عادات و رسوم می‌دانست. او طرفدار «حفظ وضع موجود»[2] نبود، بلکه به لزوم تحوّل عقیده داشت و می‌گفت که هر جامعه‌یی باید «کنترل» نظم موجود را اجازه دهد. به‌عبارت دیگر یک حکومت را می‌توان تغییر داد، اما تنها به‌تدریج و به مرور زمان و با رعایت عادات مردم و نیز با هدایت روح تاریخی آن مردم. هنگامی که برگ در مورد اختلاف میان انگلیس و آمریکا می‌گفت که باید به نبوغ مشروطیّت رجوع نمود و با نبوغ مشروطیّت مشورت کرد، مقصودش تبعیّت از دستور فوق بود.

از جمله مسایل جدیدی که برگ مطرح کرد «حقوق مرور زمانی»[3] بود. او حقوق را عبارت از نتیجهٔ تکرار و عادت می‌داند. اگر حقّ مرتّباً تکرار نشود، از دست انسان می‌رود؛ مثلاً اگر یک کشاورز زمین خود را رها کند، به همان نسبت حقّش به فراموشی سپرده می‌شود یا اگر دو قطعه زمینی که متعلّق به او نیست، ساکن شود و کار کند، حقّی برای وی ایجاد می‌شود. خلاصه آنکه او ریشهٔ حقوق را هم در عادات و سنّت‌ها که مستلزم تکرار بودند، جست‌وجو می‌کرد.

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، برگ طرفدار حکومت پارلمانی و مخالف نفوذ شاه در این نهاد بود. فرضیّهٔ او در باب حکومت پارلمانی شامل این نکته بود که هیأت وزیران باید مستقلّ و جدا از دربار شاه و مرکز قیادت آن در پارلمان باشد. در عین حال او شدیداً از حکومت مردمی و راه‌یابی طبقهٔ عوام به پارلمان هراس داشت و اساساً اعتقاد نداشت که پارلمان صورت نمایندگی عامهٔ مردم را پیدا کند چون منکر حقّ سیاسی برای تمام افراد بود و آن‌را یک مفهوم انتزاعی می‌پنداشت. از دید برگ، در عالم واقع انسان‌ها حقوق متفاوتی دارند. بیشترین مشکلات سیاسی هم از همین مفاهیم انتزاعی ناشی می‌شوند چون در هیچ‌جا وجود ندارند. همین اعتقاد باعث مخالفت شدید وی با انقلاب فرانسه گردید که بدان اشاره خواهد شد.

---

1. Social Stability. 2. Status quo. 3. Prescriptive Rights.

در توضیح این دیدگاه باید گفت که او منکر آن است که هر فرد به عنوان آنکه تبعه است، واجد حقّ انتخاب نماینده باشد. اکثریّت‌های عددی در تشکیل رأی و عقیدهٔ پخته و جاافتادهٔ مناسب کشور ارزشی ندارند: «همین قدر که وکیل انتخاب شد مسؤول کلیّهٔ منافع و مصالح ملّت و امپراطوری می‌باشد و مسؤولیّت وی در برابر حوزهٔ انتخاباتی خود همانا عبارت است از داوریِ آزاد وی اعمّ از اینکه رأی او با نظر انتخاب‌کنندگان وفق دهد یا ندهد. عضو پارلمان یک معلّم مدرسه نیست که مأمور تعلیم اصول قانون و قواعد حکمت به موکّلان خود شده باشد.» برگ در جایی می‌نویسد: «آن نمایندگی که با تقویٰ و درستی توأم باشد یعنی نمایندگی صحیح آن است که در آن، جمع علایق و وحدت منافع و رعایت احساسات و امیال منظور شده باشد.» بنابراین این نوع نمایندگی واجد اکثر فواید انتخابات واقعی و فاقد اکثر مضار انتخابات واقعی خواهد بود.

خلاصه آنکه برگ معتقد بود که اصل نمایندگی باید بر اساس اشتراک منافع طبقاتی استوار باشد، نه بر تعداد اکثریّت افراد یا وسعت خاک، لذا پارلمان باید نمایندهٔ اقلیّت‌های حاکم باشد و هر کس که داناتر، باتجربه‌تر و ثروتمندتر است، باید زمامدار شود. او حکومت را جزئی از نظام اخلاقی الهی و آسمانی می‌پنداشت و آن‌را مرکز تجلّی عالی‌ترین ارزش‌های یک تمدّن می‌دانست.

او همچنین اعتقاد داشت که نمایندگان مردم در پارلمان نباید آنچه را که مردم می‌خواهند انجام دهند، بلکه باید آنچه را که بر اثر خِرَد برتر و تجربهٔ خویش بالاترین مصلحت تشخیص می‌دهند، بکار بندند. آنان نباید خود را صرفاً وسیله‌یی برای اجرای ارادهٔ دیگران ــ خواه پادشاه و خواه انتخاب‌کنندگانشان ــ تصوّر کنند، بلکه به‌مثابهٔ سیاستمدارانی روشن‌ضمیر، دوراندیش و مسؤول برای مردم حکومت کنند: «اعضای پارلمان ابزار دست مؤسّسان آن نیستند، بلکه مردانی هستند که از سوی مردم برگزیده شده‌اند تا آزادانه برای خیر و صلاح اجتماع بیندیشند.»

سال‌های آخر عمر برگ با مخالفت شدید او با اصلاحات انقلاب فرانسه مشخص می‌گردد. این مخالفت در نوشته‌های وی به‌ویژه در کتاب تأمّلاتی در باب انقلاب فرانسه به‌خوبی بیان گشته است. وی صریحاً می‌نویسد: «حکومت انقلابی فرانسه با برانداختن سلطنت، دشمن جامعهٔ فرانسوی شد و موجب تخریب تمدّن فرانسه گردید.»

یادآوری این مسأله ضروری است که برگ قبل از انقلاب فرانسه، از آزادی آمریکا دفاع کرد و به نفوذ و تسلّط شاه بر پارلمان شدیداً حمله نمود. همچنین برای سلب

حقوقیِ کمپانی هند شرقی فعالیّت‌های زیادی انجام داد، امّا انقلاب فرانسه و خون‌ریزی‌های ناشی از آن باعث شد تا از انقلاب و اصلاحات آن انتقاد، و برضدّ آن موضع‌گیری کند. همین امر موجب قطع رابطهٔ دوستان سیاسی و حزبی از وی شد.

برگ در کتاب تأملاتی در باب انقلاب فرانسه لیبرالیزم عصر روشنگری را عامل بحران سیاسی فرانسه دانست و به آن شدیداً حمله کرد. در سال بعد (۱۷۹۱) طامِس پین[1] که در دفاع از طبقات فرودست اجتماع نظریات افراطی داشت، کتاب حقوق بشر[2] را در پاسخ کتاب او نگاشت.

یکی از موارد اختلاف آنان مسألهٔ نادانی طبقهٔ پایین اجتماع بود. هر دو در این نکته متفّق بودند که در جوامع آن روز اروپا عدّهٔ زیادی مردم بی‌سواد وجود داشتند، امّا در ریشه‌یابی و پاسخ‌گویی به علّت این مشکل اختلاف داشتند. برگ مانند ارسطو عقیده داشت که گروهی از مردم طبیعةً برده هستند و اصولاً انسان‌ها با قابلیّت‌های درونی متفاوت آفریده شده‌اند: «آقا! باور کنید آن‌هایی که به دنبال برابری هستند هرگز نخواهند توانست مساوات برقرار کنند. در تمام جوامع گروهی از شهروندان از گروه دیگر برتر هستند. کسانی که می‌خواهند مساوات برقرار کنند تنها نظام طبیعی را برهم می‌زنند. طبیعت ساختمان اجتماع می‌طلبد که بر زمینی محکم و استوار بنا شود در حالی‌که آنان خشت بر هوا می‌زنند.»

در مقابل، پین اجتماع را علّت اصلی نادانی و بروز رفتار وحشیانه می‌داند و معتقد است نارسایی در نظام حکومتی این نتایج شوم را ببار می‌آورد. برگ می‌گفت که جهل عوامانهٔ مردم امری طبیعی است و نباید اجتماع را مقصّر دانست، بلکه باید با آن کنار آمد.

برگ برای محکم کردن پایه‌های مخالفت خود ادّعا کرد که نظریهٔ محافظه‌کارانهٔ او تا حدّ زیادی بر اساس واقعیّت‌های زندگی بنا شده است و تأکید انقلابیون فرانسه بر مساوات و برابری کامل، اصولاً ضدّیّت با حقایق زندگی است. جامعه ضرورةً از افراد متعدّدی تشکیل شده است که بر اساس نقش اجتماعی و کارکردشان طبقه‌بندی شده‌اند. این گروه‌های مختلف هرگز به طور کامل برابر نخواهند شد. آن دسته از تدابیر اجتماعی که برای رفع این نابرابری‌های طبیعی ارائه می‌شوند، ضرورةً پیامد

---

1. Thomas Paine.
2. The Rights of man.

گمراه‌کننده‌یی خواهند داشت و آنانی‌که این ضرورت را انکار می‌کنند، درواقع: «با طبیعت می جنگند.»

او به همین ترتیب تأکید لیبرال‌ها را بر آزادی فرد و حقوق طبیعی بحثی غیرواقعی می‌داند، زیرا در هنگام طرح این خواسته‌ها فراموش شده است که جامعه ضرورةً باید خواسته‌ها و تمایلات افراد را محدود و کنترل کند. درواقع هدف از تشکیل اجتماع، در ابتدا برای این بود که انسان را از آزادی مخرّب یک وضعیّت غیراجتماعی نجات دهد: «بقای اجتماع ایجاب می‌کند که تمایلات انسانی، چه به صورت فردی و چه به صورت گروهی، مرتباً محدود شود و خواسته‌های انسان تحت کنترل در آید و عواطفشان مقیّد گردد.»

خلاصه آنکه به نظر او راه حلّ انقلابیون برای حلّ مشکلات انسان، آغاز بحران جدیدی بیش نبود و عنوان می‌کرد فرانسویان خیال می‌کنند بنیان‌های یک جامعهٔ حقیقةً آزاد را گذارده‌اند، امّا این اعتقاد، پندار بیهوده‌یی بیش نیست. فرانسه با از بین بردن بنیان آزادی‌های نظم‌یافته مانند: مذهب و سلسله‌مراتب اجتماعی از حدّ خود فراتر رفته و نهادهای ضروری بازدارندهٔ شهوات نفسانی را به دور انداخته است. او پیش‌بینی کرد نتیجهٔ این کار در دراز مدّت فساد، ضعف و نوسان بین هرج و مرج خواهد بود.

برگ به سبب همین اعتقادات بود که دست به نگارش کتاب تأملاتی در باب انقلاب فرانسه زد و امیدوار بود با این کتاب هموطنان خود را از خطرات و حماقت‌های نظام جدید سیاسی در فرانسه آگاه کند و بدین وسیله نگذارد آنان هم به راه انقلاب گام نهند.

شاید از جالب‌ترین نکات در نوشته‌های برگ، اشارهٔ او به این مسأله باشد که عطش حریصانه برای نظریات سیاسی، نشانهٔ این است که جامعه به وضع بدی اداره می‌شود. او می‌نویسد: «تودهٔ مردم وقتی خوشحالند، به نظریات سیاسی اشتیاقی ندارند و حسّ کنجکاوی نسبت به آن نیز نشان نمی‌دهند. درواقع اگر مردم یک جامعه با رغبت به نظریات سیاسی توجه کنند معنی‌اش این است که کشور به روش نادرستی اداره می‌شود.» البته در عین حال، موشکافی‌های فیلسوفانه را جدّاً خطرناک می‌دانست، چون باعث می‌شود که از پیروی از روش‌های آزموده شدهٔ جوامع علمی، اخلاقی یا سیاسی بازمانیم. او می‌گوید: «عقل فرد ابزار کم‌توانی است و افراد با پیروی از حکومت‌های نهفته در رسوم جاری جامعه، می‌توانند به زندگی اخلاقی سعادت‌آمیزی نایل آیند. مردم

مثل پسر بچّه‌یی که بر دوچرخه سوار است، خوب به جلو می‌آیند، اماکار از وقتی خراب می‌شود که بایستند و فکر کنند دارند چه می‌کنند.»

همانگونه که در مقدّمه گفته شد افکار برگ بر هگل تأثیر مستقیم داشته است، اگرچه هگل اسمی از او نمی‌برد. هگل تلاش کرد مسایلی راکه برگ مسلّم و پیش پا افتاده تلّقی می‌کرد، اثبات نماید. او کوشش نمود ثابت کند که می‌توان سنن اجتماعی را که برگ بدیهی می‌دانست، در یک سیستم کلّی تکامل اجتماعی قرار داد و بدین وسیله اهمیّت و لزوم آن‌ها را به اثبات رساند.

به اندیشهٔ سیاسی برگ انتقادات زیادی وارد شده است که عمدةً بر عدم ارتباط و پیوستگی بیانات، و وجود تضادّ میان گفته‌های قدیم و جدید او تأکید دارند.

انتقاد دیگر آن است که او با تاریخ فلسفه آشنایی زیادی نداشته و اطّلاعاتش در این‌باره کم بوده است. لذا از رابطهٔ عقاید خود و سیستم «حقوق طبیعت» با تاریخ تفکّر جدید بی‌خبر بوده و نتوانسته افکار و عقاید خود را در باب اخلاق سیاسی و اجتماعی منظم کند و رابطهٔ آن‌را با مذهب و علم توضیح دهد.

با توجه به این موارد، می‌توانیم ادموند برگ را از جهتی یک فیلسوف و سیاست‌دان بدانیم، چون پدیدآورندهٔ نوع خاصّی از فلسفهٔ محافظه‌کاری است. هرچند قبل از او این اندیشه وجود داشت، ولی برگ این نوع خاصّ را فرموله کرد تا بلکه بتواند الیگارشی حزب ویگ را زنده کند و حزب بتواند امتیازات گذشتهٔ خود را بدست آورد. از جهتی دیگر نمی‌توان او را یک فیلسوف سیاسی دانست، زیرا عقایدش به طور پراکنده در رساله‌ها و نطق‌های گوناگون آمده است. به عبارت دیگر هر حادثهٔ سیاسی در وی ایجاد عکس‌العملی کرده و عقیدهٔ خود را در آن مورد گفته یا نوشته است. به همین خاطر میان گفته‌های قدیم و جدید او تناقض‌هایی دیده می‌شود. البته بعضی از نویسندگان و محقّقان این عقاید پراکنده چندان مخالفتی با یکدیگر ندارند و این شبهه بی‌اساس است.

خلاصه:

ادموند برگ اندیشمند محافظه‌کار ایرلندی بر آن بود که انسان‌ها گاهی عقل‌گرای‌اند، امّا طبع انسان هیچگاه نمی‌تواند فرمانبر عقل محض شود، زیرا غرایز و احساسات تأثیر عمده‌یی بر آن می‌گذارند و اساساً بدون این غرایز و احساسات، جامعه پایدار نخواهد ماند. تبعیّت از قدرت حکّام و احترام به اقتدار مذهب هم مبتنی بر این غرایز است، نه بر

اساس عقل و تعقّل. تعصّبات و احساسات مبنای اصلی اطاعت از نهادهای اجتماعی هستند. بنابراین مسایل سیاست و حکومت را نمی‌توان با کاربرد عقل انتزاعی حلّ کرد. البته هر وضعی از نقطه نظر عقل و حقیقت محض نارسا است، امّا چنین دیدگاهی خود نادرست است زیرا عقل محض، پیچیدگی طبع آدمی را درنمی‌یابد. طبع انسان قابل «کنترل» و پیش‌بینی نیست و نمی‌توان بر اساس طرح‌های عقلانی محض، جامعه و دولت را دگرگون ساخت. از این رو برگ هر گونه اقدام در راه انقلاب بنیادی را ناموجّه و غیراخلاقی می‌شمرد. انقلاب فرانسه می‌خواست بدون توجّه به سُنَن و تعصّبات جامعه بر اساس عقل انتزاعی جامعه فرانسه را دگرگون کند، امّا مواجه با شکست شد. خلاصه آنکه دغدغهٔ خاطر برگ آن بود که نظریه‌پردازی‌های خیال‌پرورانه را محدود و مهار کند: «دولت در حقیقت قراردادی است. قراردادهای معمولی را می‌توان به خاطر منافع گذرا به دلخواه فسخ کرد، امّا دولت را نباید هم ردیف قراردادی در تجارت فلفل و قهوه و... بشمار آورد... دولت قراردادی است میان زندگان، مردگان و آیندگان.»



جوزف بوسکویچ[1] (۱۷۸۷-۱۷۱۱م.) [راگوسا[2]، رم، میلان]. برای چندین سال پدر بوسکویچ استاد ریاضی و فلسفه در کالج یسوعی رم بود. شهرت عمدهٔ او بیشتر به سبب نظریه‌یی است مهم که در باب ساختمان ماده و چگونگی تشکل آن ابراز داشته است، و آن نظریه با مابعدالطبیعهٔ لایب‌نیتز ارتباط دارد. به‌نظر بوسکویچ ماده از ذرات لایتجزایی تشکیل یافته که دارای نیروی جذب و دفع[3] می‌باشد. و از اینجا می‌توان گفت که دربارهٔ عالم تبیینی پویا ارائه داده است. این نظریه در کتابی عرضه شد به‌نام نظریهٔ فلسفهٔ طبیعی[4] که به سال ۱۷۵۸ انتشار یافت.

هلوسیوس[5] (۱۷۷۱-۱۷۱۵م.) [پاریس، برلین]. وی ادیب برجسته‌یی بود، و مقامات دولتی والایی یافت. انسان‌دوست و فیلسوف هم بود. در کتاب روح[6] (۱۷۵۸م.) دربارهٔ مساوات بنیادی همه آدمیان بحث مفصلی می‌کند، و همهٔ اختلافات را بعدی[7] و

---

1. Joseph Boscovich.
2. Ragusa.
3. Attraction and repulsion.
4. *Theory of Natural Philosophy* (*Theoria philosphiae Naturalis*).
5. Claude A. Helvétius.
6. *Of the Spirit* (De l'esprit).
7. Later differences.

مربوط به تربیت و تعلیم و اوضاع و شرایط می‌شمارد. انگیزه یا محرک اصلی انسان منفعت شخصی[1] اوست. او معتقد بود که منفعت یک تن و همه نیازمندِ این است که یکی شوند. احساسْ اساس همهٔ استعدادهای انسانی است. حقیقت و صداقتِ مطلقی وجود ندارد؛ این عوامل با عاداتِ فرهنگ‌هایی مختلف اختلاف می‌یابد.

دالامبر[2] (۱۷۸۳-۱۷۱۷م.) اگرچه در آغاز به‌وسیلهٔ ژانسنیست‌ها حقوق و طب خواند، ولی سرانجام خود را وقف ریاضیات کرد. در این زمینه و هم در پهنهٔ فیزیک - ریاضی کارهای او از تأثیر و اهمیت عظیمی برخوردار است. دالامبر گفتار مقدماتی دائرةالمعارف دیدرو را در پیشرفت و روابط علوم[3] نوشت. او همین‌طور در موسیقی رساله‌یی نوشت. در باب مذهب، دالامبر شکاک[4] است، و اخلاق او بر پایهٔ همدردی یا دلسپردگی است. کتاب عناصر فلسفه[5] دالامبر در ۱۷۵۹ انتشار یافت.

«دالامبر با دیوید هیوم دوستی نزدیک داشت، و هیوم به سببِ سجیّه اخلاقی وی، بسیار دوستش می‌داشت، و دویست پوند از مال خود را با میل و رغبت در اختیار دالامبر گذاشت.

«در گفتار آغاز دائرةالمعارف، دالامبر اظهار داشت که: لاک خالق فلسفهٔ علمی[6] است، و او در این علم همان مقام را دارد که نیوتن در فیزیک داشته. در کتاب عناصر فلسفه بیان می‌کند که سدهٔ هجدهم سدهٔ فلسفه به معنی واقعی است؛ چه فلسفهٔ طبیعی دگرگون گشته، و کم‌وبیش همهٔ ساحات معرفت پیش رفته، و صورت‌های تازه‌یی به خود گرفته است. از اصول علوم مادی گرفته تا مبادی وحی و الهام مذهبی، از مابعدالطبیعه گرفته تا مسایل ذوقی، از موسیقی تا اخلاق، از بحث‌های مدرسی متکلمان تا امور بازرگانی، از احکام شاهزادگان و امیران تا قوانین انسانی، از قوانین طبیعت گرفته تا قوانین اختیاری و بومی ملت‌ها... همه چیز مورد بحث و تحلیل قرار گرفته و دست‌کم دربارهٔ آن سخن رانده شده. ثمره و نتیجهٔ این شور و هیجان و روشن شدن اذهان بر روی بسیاری از چیزها پرتو افکنده، و در سایهٔ آن بسیاری از حقایق دیگر روشن گشته است، درست

---

1. Self interest.
2. Jean le Rond d'Alembert.
3. *Progress and Relations of the Sciences.*
4. Sceptical.
5. *Elements of Philosophy.*
6. Scientific philosophy.

مانند اثر جزر و مدّ که برخی چیزها را در ساحل دریا رها می‌سازد، و باقی همه را پاک می‌شوید و فرو می‌برد.[۱]

«... دالامبر یکی از پیشتازان مذهب تحصّلی است. علم، نیازی به کیفیّات پنهانی یا جواهر خفیّه یا نظرات و تبیین‌های مابعدالطبیعی ندارد. و فلسفه نیز چون علم، تنها باید به پدیدارها بپردازد، حتی اگر قلمروی وسیع‌تر از پدیدارها را مورد بحث قرار ندهد، و تنها شاخهٔ ویژه‌یی از یک علم را پژوهش کند. این بدان معنی نیست که فیلسوف طبیعی به هیچ روی با تبیین سروکار ندارد. وی بر اساس تجربهٔ حسّی تعریفات روشنی به‌دست می‌آورد، و از این جهت می‌تواند نتایج قابل تحقیق حاصل کند، ولی نمی‌تواند فراتر از ساحت پدیدارها، که اموری تجربی و پژوهیدنی هستند، برود؛ مگر اینکه بخواهد در فضایی داخل شود که در آنجا به هیچ معرفت استوار و یقینی نتوان رسید. مابعدالطبیعه نیز یا باید دانش واقعیت‌ها باشد، یا اینکه در ساحت پندارها باقی بماند.

«دربارهٔ اخلاق دالامبر نیز همین توجه به تفکیک اخلاق از الهیّات و مابعدالطبیعه آشکارا بچشم می‌خورد، و فیلسوفان این دوره عموماً در این فکر با وی سهیم‌اند. اخلاق عبارت از وظیفه یا تکلیف ماست در قبال همنوعان خودمان. و اصول اخلاقی همه متوجه یک غایت است، و آن این است که به ما نشان دهد که میان خواست‌های راستین ما و انجام وظیفهٔ اجتماعی‌مان ارتباط نزدیک وجود دارد. پس وظیفهٔ فیلسوف اخلاق این است که برای انسان روشن سازد که جایگاه او در اجتماع چیست؟ و چگونه باید قوای خود را برای سلامت و سعادت همهٔ مردم بکار اندازد.

«با قطعیت نمی‌توان گفت که دالامبر ماده‌انگار[۲] است. برای اینکه از اظهارنظر در باب ماهیّت اشیاء پرهیز کرده، و نیز به جزمیّت مادّی‌مذهبان و مکانیستْ مذهبان اعتمادی نداشته و نسبت به آن‌ها بدگمان هم بوده است.[۳]»

□ □ □

آدِم اسمیت[۴] (۱۷۹۰-۱۷۲۳مـ.) [کیرک کالدی[۵]، ادینبورگ، گلاسکو، لندن]. اسمیث اساساً علاقمند به بررسی در ریشه‌های اخلاق، و روش‌های بهتر ساختن شرایط

---

۱. عناصر فلسفه، ۳-۶، به اختصار؛ نقل از کاپلستون.

2. Materialist.

۳. کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلدِ ۶، بخش اول، ۵۹ -۶۰.

4. Adam Smith.

5. Kirkcaldy.

زندگانی آدمیان بود. در کتاب نظریهٔ عواطف اخلاقی[1] (۱۷۵۹مـ.) همهٔ احکام اخلاقی را برپایهٔ همدردی (دلسپردگی)[2] می‌نهد، و مراد او از همدردی، یعنی استعداد یا توانایی نظاره‌گر در شرکت کردن در احساساتی که بازیگر ابراز می‌دارد و پذیرفتن نتیجه بازی. به‌نظر اسمیت نخستین مظهر این حس، تمایل به تقلید کردن است. و او معتقد است که این حس اندک‌اندک و در ضمن گسترش، وضع یا حالت تماشاگر بی‌طرف را می‌گیرد. اما شهرت عمومی اسمیت به‌سبب رسالهٔ اقتصادی اوست به‌نام ثروت ملل[3] (۱۷۷۶مـ.).



«در سال ۱۷۶۴ اسمیت به‌عنوان معلم و همکاری با دوک بوکلو[4] به فرانسه رفت، و این زمانی بود که از مقام استادی دانشگاه استعفا کرده و کار تدریس را رها کرده بود. در پاریس با دکتر کوئیسنی (کسنه)[5] و دیگر فیزیوکرات‌ها[6] (طبیعت‌سالاران)، و با فیلسوفانی چون دالامبر و هلوسیوس آشنا شد و معاشرت کرد. این فیزیوکرات‌ها پیروان یک مکتب اقتصادی فرانسوی در سدهٔ هجدهم بودند که تأکید داشتند دخالت حکومت در آزادی فردی باید به حداقل ممکن برسد. دلیل این تأکید آن بود که این گروه به یک عده از قوانین طبیعی ـ اقتصادی باور داشتند که اگر آزادانه اداره شود مایهٔ سعادت و توانگری خواهد شد. از این نظر، مذهب خود را فیزیوکراسی[7] یا طبیعت‌سالاری (حکومت طبیعت) می‌گفتند.

«اسمیت از این گروه بسیار متأثر شد؛ ولی نباید دربارهٔ این تأثر زیاده‌روی کرد. زیرا هیچوقت اصول عقاید خود را از آن گروه نگرفت. چون در سال ۱۷۶۶ از فرانسه به انگلیس باز آمد، در اسکاتلند گوشهٔ عزلت گزید و در سال ۱۷۷۶ همانجا تصنیف معتبر خود را ظاهر کرد پژوهشی در باب ماهیت و علل ثروت ملل[8] که بی‌درنگ نامهٔ تبریک‌آمیز

---

1. *Theory of Moral Sentiments.* 2. Sympathy.

3. *Wealth of Nations.* 4. Duke of Buccleuch.

۵. فرانسواکسنی (کنه به‌فرانسه) Francois Quesnay (۱۷۷۴ـ ۱۶۹۴م) پزشکی و جراحی خواند و پزشک لویی پانزدهم شد. و گرد او و ژان دوگارنی بود Gournay = Jean de (۵۹ـ ۱۷۱۲م)، که گروه موسوم به فیزیوکرات‌ها حلقه زدند. کسنی مقالاتی نیز در باب اقتصاد برای دائرةالمعارف دیدرو نوشت. این دکتر کسنی معتقد بود که تنها منشأ ثروت انسان، کشاورزی است و تولید مواد خام (کاپلستون، جلدِ ۶، بخش اول، ۷۱).

6. Physiocrats. 7. "Physiacracy" or "rule of Nature".

8. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.*

گرمی از هیوم دریافت کرد. در این کتاب اقتصادی، اسمیت کار خود را با تأکید بر روی کار سالانه یک ملت به‌عنوان منشأ تهیهٔ لوازم و ابزار راحت زندگانی آغاز می‌کند، و بحث خود را در باب اسباب و وسایل بهبود تولید کارگری و پخش تولید ادامه می‌دهد. کتاب دوم از طبیعت و ماهیت و انبوهی [1] و بکار انداختن سرمایه بحث می‌کند. کتاب سوم از ترقی و افزونی ثروت در ملت‌های گوناگون سخن می‌گوید. کتاب چهارم دربارهٔ نظام‌های اقتصاد سیاسی، و کتاب پنجم از درآمدها و عایدات حکومت و مجتمع بحث می‌کند...

«اما ما در باب نظریات اقتصادی اسمیت وارد نمی‌شویم، تنها به اجمال فلسفهٔ اخلاقی او را یاد می‌کنیم. یکی از نکات برجستهٔ اخلاق اسمیث، چنانکه گفتیم، مرکزیتی است که این متفکر به حس همدردی یا دلسپردگی در حرکات و سکنات آدمی‌زاده قایل است. درواقع، اهمیت اخلاقیی که به همدردی در فلسفه‌های اخلاقی انگلیسی داده می‌شود، چیز تازه‌یی نیست. هاچسون آن‌را اصلی مهم می‌دانست، و هیوم نیز چنان‌که دیدیم آن‌را معتبر می‌شمرد، ولیکن اسمیث این مفهوم را بسیار با تأکید بکار می‌برد، و کتاب نظریهٔ عواطف اخلاقی را با آن آغاز می‌کند، و آن‌را امر مهم اجتماعی می‌شمارد «ما اغلب از غم‌های دیگری غمگین می‌شویم، و این امر در موارد گوناگون رخ می‌دهد و نیازی به اثبات ندارد.» احساس «دلسپردگی یا همدردی چندان به فضیلت انسانیت هم وابسته نیست؛ زیرا کم‌وبیش در همهٔ آدمیان پیدا می‌شود.»

«اسمیت همدردی را بر پایهٔ تخیل [2] تبیین می‌کند. همچنانکه ما تجربهٔ بی‌واسطه و مستقیم از آنچه دیگران احساس می‌کنند نداریم، همینطور نیز نمی‌توانیم تصوری از امری که آن‌ها را متأثر ساخته داشته باشیم. این‌کار تنها با ادراک احساس‌هایی مقدور است که ما در وضع مشابه با وضع و حالت آن‌ها ممکن است داشته باشیم. زمانی که ما با درد و تألم زیاد یک نفر احساس همدردی می‌کنیم به‌وسیلهٔ تخیل، خودمان را در وضع و حالت او قرار می‌دهیم...» ازاین‌رو، می‌توان گفت که: دلسپردگی عبارت از حس همدردی ما با هر گونه تألم و دردمندی است که همیشه از یک حالت ویژه‌یی برنمی‌خیزد. برای نمونه، وقتی ما با دیوانه‌یی همدردی می‌کنیم، بدین معنی نیست که نسبت به او و حالتش احساس دلسوزی و تأسف می‌کنیم، زیرا که وی از بکار بردن

---

1. Accumulation. 2. Imagination.

بهنجار عقل خویش محروم شده است، و همین، حس همدردی ما را برانگیخته است. ممکن است مرد دیوانه اصلاً دردی احساس نکند؛ او حتی ممکن است بخندد و آواز بخواند، و احوال و شرایط رقت‌انگیز خود را یکسره فراموش کرده باشد. از طرف دیگر، ما حتی با مرده اظهار همدردی می‌کنیم.» پس آن «یکی از بنیادی‌ترین احساسات و عواطف طبیعت انسان است».[1]

«نامِ ولتر نمایندهٔ همهٔ سدهٔ هجدهم است.»

(ویکتور هوگو)

ولتر (۱۷۷۸-۱۶۹۴مـ.). سدهٔ هجدهم را **«عصر ولتر»**، یا **«عصر ولتر و روسو»** گفته‌اند.

پیش از اینکه دربارهٔ ولتر سخن به‌میان آوریم، سه نکته را راجع به روزگارِ او به یاد خوانندگان می‌آوریم:

نخست اینکه: ممکن است این تمایل در برخی اذهان بوجود آمده باشد که عصر روشنگری فرانسه[2] را، عصر انتقاد و ویرانگر و دشمن سرسخت مسیحیّت، یا دست‌کم دشمن بی‌امان کلیسای کاتولیک بپندارند. به‌ویژه اگر روسو و ولتر را که سرشناس‌ترین فیلسوفان سدهٔ هجدهم بوده‌اند در نظر بگیریم؛ چه این نام دوم در ذهن آدمی شمایل مردی را مجسّم می‌کند که نثری درخشان و فکری لطیف دارد، و یا هیچوقت خسته نمی‌شود از اینکه کلیسا را به‌عنوان دشمن بزرگ عقل و اندیشه نشان دهد، و آن‌را مظهر سخت‌گیری و بی‌تسامحی[3] بشناساند. علاوه بر این، اگر کسی چیزی دربارهٔ مذهب مادی[4] نویسندگانی چون: لامتری[5]، و هولباخ[6] نداند، چنان می‌پندارد که عصر روشنگری فرانسه، یک جنبش ضد مذهبی است که از خداپرستی طبیعی[7] ولتر و دیدرو در سال‌های

---

۱. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۶ بخش اول/ ۷۱ و ۱۴۴.

2. French Enlightenment. 3. Intolerance. 4. Materialism.

۵. لامتری La Metrie (۱۷۵۱-۱۷۰۹مـ.) فیلسوف مادی فرانسوی و پزشک نامی، که حیات فکری انسان را معلول حواس او می‌دانست.

۶. هولباخ d'Holbach (۱۷۸۹-۱۷۲۳ مـ.) فیلسوف ملحد، وی در آلمان از مادر زاده، و در پاریس اقامت گزید، و ازاین‌رو به d'Holbach نامیده شد، خانهٔ وی در پاریس مجمع فیلسوفان *Les Philosophes* بود، اگرچه خود وی علاقهٔ چندانی به فلاسفه نداشت، و می‌گفت: «من کشیشان یسوعی Jesuites را بیش از فلاسفه می‌پسندم!»

۷. Deism که آن‌را در بخش دوم شرح خواهیم کرد.

نخستین گذشته، و به الحاد[1] هولباخ، و پس از آن به نظریهٔ مادی خام کابانیس[2] انجامیده است.

دیگری ممکن است، فلسفهٔ سدهٔ هجدهم فرانسه را به عنوان جنبش بی‌ایمانی و لامذهبی در نظر آورد که ثمرهٔ آن، به عنوان بی‌حرمتی مردم نسبت به کلیسای نتردام[3] در زمان انقلاب و پیش از آن ظاهر گشت.

یکی دیگر ممکن است این فلسفه را، نشانی از پیشرفت و تعالی ذهن و رها شدن آن از خرافات مذهبی و استبداد کلیساییان بداند. به هر صورت این تبیین‌ها از عصر روشنگری فرانسه، بیشتر مربوط به زمینهٔ ذهنی و اعتقاد دینی و سرمایهٔ عقیدتی اشخاص است.



دوم اینکه: یک مطلب اندکی ناشناخته مانده، و آن این است که فیلسوفانِ فرانسوی سدهٔ هجدهم همه دشمن نظام سیاسی موجود در فرانسه بودند، و همواره راه‌هایی برای انقلاب و دگرگونی آن نظام پیشنهاد می‌کردند. البته تأثیر همهٔ این فیلسوفان و ارزیابی روش‌های آنان با هم، یکسان نیست. برخی از آن‌ها واقعاً محرکان نامسؤولی بودند که نوشته‌هایشان در عمل موجب ایجاد وحشت و ترور به‌وسیلهٔ ژاکوبَن[4]ها شد.

گروهی از آن‌ها واقعاً خود را مسؤول می‌دانستند، و افکار آن‌ها مظهر و نماینده‌یی از یک پیشرفت لازم و ضرور اجتماعی و سیاسی قلمداد شده است که این جماعت کمک به شروع آن کردند، و ممکن است این مرحله را دموکراسی بورژوازی خواند، و تقدیر چنین بود که سرانجام منجر به تسلط طبقهٔ عامّه و تودهٔ مردم گردد.

---

1. Atheism

۲. کابانیس jean Georges Cabanis طبیعت‌شناس فرانسوی، که می‌گفت: «تا روح را زیر چاقوی تشریح خود درنیاورم، به وجودش معتقد نخواهم شد!»

3. Notre Dame.

۴. Jacobins Terror. فرقهٔ یعقوبیه، که در سابق از طرفداران سنت دمینیک St. Dominique بودند، در سدهٔ هجدهم معتقدان این مذهب در دیر قدیم (ژاکوبن سَن اونوره = Jacobins St.Honore) در پاریس انجمنی بنا کردند، که بیشتر آن‌ها از بورژواهای ثروتمند تشکیل می‌یافت؛ و مشروطه‌طلبان و نُجبا و کشیشان نیز در آن عضویت داشتند. بعدها جنبهٔ دموکراتیک و حدّیّت آن افزون شد، و در زمان کنوانسیون اهمّیّت بسیار یافت، و از ترور و قتل و وحشت طرفداری کرد. لیکن سقوط ربسپیر در ۱۲ نوامبر ۱۷۹۴م موجب تعطیل آن شد.

ریشه‌های این هر دو تبیین از روزگار روشنفکری یا روشنگری را، در فرانسهٔ سدهٔ هجدهم توان یافت یعنی: هم اعتقاد و اطمینان بزرگان و آزادمردان و بسیاری از تودهٔ مردم به کلیسا و اصحاب دنیامدار آن‌ها کم شده بود؛ هم اینکه در سیاست و ادارهٔ اجتماع راه‌های جدیدی می‌جستند، و نفرت و بی‌علاقگی خود را به نظام‌ها و حکومت‌های موجود صریحاً واضحاً و گاهی در لفافه بیان می‌کردند. جز اینکه نمی‌توان این تبیین‌ها را کاملاً صحیح و مسلّم پنداشت؛ زیرا از یک سو اگرچه فیلسوفان این سده نظام قدیم را نمی‌پسندیدند، اشتباه است که همهٔ آن‌ها را تحریک‌کنندگان و موجدان آگاه انقلاب بدانیم فی‌المثل همین ولتر، اگرچه طالب اصلاحات اساسی بود، ولی دلبستگی چندانی به حکومت تودهٔ مردم یا دموکراسی نداشت. وی خواهان آزادی بیان برای خود و دوستانش بود، و از این نظر بیشتر مورخّان فلسفه گفته‌اند: به سختی ولتر را دموکرات یا طالب حکومت مردم توان خواند!

استبداد مبنی بر فضیلت[1]، به‌ویژه اگر فضیلت و خیراندیشی بر پایهٔ گفتار فیلسوفان استوار باشد، با مذاق و مشرب ولتر سازگارتر است تا اینکه فرمانروایی در دست تودهٔ مردم باشد. و این اصل تقریباً یقین است که وی التفات و عنایتی به تقویت انقلاب در میان جماعتی که «توده»[2] می‌نامید، نداشته است. جز اینکه می‌گفت: همین گروه عامّه و تودهٔ پست هم حقّ دارند، نادرست‌ترین و خام‌ترین اندیشه‌های خود را آشکار کنند. و چنانکه می‌دانید همواره خطاب به هر یک از تودهٔ مردم می‌گفته: «من با عقایدی که تو داری، شدیداً مخالف هستم، ولی حاضرم جان خود را بدهم تا تو بتوانی آن عقاید و اندیشه‌های نادرست را بیان کنی و کسی مانع تو نشود!»

از طرف دیگر، اگرچه این فیلسوفان با تسلط و حاکمیّت مخالف بودند، و آن‌را دشمن می‌داشتند؛ جماعتی از آن‌ها در مسیر دیانت راه افراط سپردند، و ملحد گشتند، به‌طوری که به سختی با همهٔ مذاهب دشمنی داشتند، و آن‌را مولود جهل و ترس آدمی می‌دانستند، و می‌گفتند: به هر حال مسیحیّت، دشمن پیشرفت آدمیان و مایهٔ رکود و جمود فکر، و نیز به زیان اخلاق درست و معقول است.

سوم اینکه: فیلسوفان سدهٔ هجدهم فرانسه، اساساً و بیشتر از فکرِ انگلیسی متأثرند؛ به‌ویژه از لاک و نیوتن. و بالاخص در فلسفه با مذهب تجربی و حسی[3] با لاک هم‌عقیده بوده‌اند. از کسانی که این روحیه در او به کمال بوده؛ یعنی در فلسفه روش لاک، و در علم

---

1. Benvolence Despotism. 2. "The Rabble". 3. Empiricism, Sensualism.

روش نیوتون را می‌پسندید، ولتر بود که اینک به نحو اجمال احوال و افکار او را بیان می‌کنیم.

ـ آغاز حیات و حوادث مهمّ

فرانسوا ماری آروئه[1] که در سال ۱۷۱۸مـ. نام خود را به ولتر تغییر داد، به سال ۱۶۹۴ در پاریس، در حالی‌که بسیار لاغر و نحیف بود از مادر زاد، به گونه‌یی که دایه‌اش می‌گفت: «وی بیش از یک روز زنده نخواهد ماند!» ولی او کمی اشتباه کرده بود، زیرا ولتر فقط هشتادوچهار سال زندگی کرد. وی نویسندهٔ بزرگِ فرانسه، و به اتفاق بزرگ‌ترین روحِ شناختهٔ سدهٔ هجدهم یا عصر روشنگری است. ولتر بزرگ‌ترین نمایشنامه‌نویس، ادیب، مورّخ، و مُتَفَلْسِفِ روزگار خویش بود. در مخالفت با مراجع زورگوی نظامِ قدیم[2] حسّاس‌ترین قهرمان بود و همواره از عدالت، تسامُح دینی و سیاسی، و اصلاح آزادیخواهانهٔ اجتماعی دفاع می‌کرد و از اینجا بود که گوته[3] می‌گفت: «ولتر بزرگ‌ترین نابغهٔ روزگارِ خود بوده است.»

در سال ۱۷۰۱مـ. مادر ولتر درگذشت. پدرش فرانسوا آروئه مردی زودرنج و تندخو بود، و روی‌هم‌رفته ولتر را آزار می‌داد. امّا برخلاف او، پدر تعمیدی‌اش آبه دوشاتونوف[4] مردی آزادفکر و روشندل بود، و به تربیت ولتر علاقه نشان می‌داد. از جمله آموخته‌های او به ولتر شعر زیر بود که ظاهراً ولتر هرگز در طول حیات خویش آن‌را فراموش نکرد: «مردم این جهان خواه طرفدار پاپ، خواه بودایی، و خواه ارادتمند مقامات سیاسی باشند همه فریب‌پذیرند و همه یاوه می‌گویند؛ حق را یکی سیاه و دیگری سفید می‌بیند و همه غالباً بیهوده با هم می‌جنگند. و در این میان به‌ویژه مردمان متعصّب و بی‌خبر، هر افسانه و هر اندیشه را بدون تأمّلی حقیقت می‌پندارند.»

اما پدر ولتر هرچند تندخو و آزادکیش بود نسبت به آموزش و پرورش پسر خود بی‌اعتنا نبود و چون تمکُّنی هم داشت، او را برای تحصیل به کالج یسوعیان لویی کبیر (لویی لوگران)[5] فرستاد، و ولتر در آنجا تعلیم و تربیت درخشانی یافت، و به‌ویژه در

---

1. François marie Arouet (Voltaire).

۲. «آنسیان رژیم» (ancien régime) رژیم سابق، که مقصود از آن سازمان‌های سیاسی و اجتماعی قبل از انقلابِ فرانسه است.

3. johann Wolfgang von Goethe (1749-1832).

4. Abbé de Chateauneuf.

5. Louis XIV "the Great" , (= Louis -le- Grand).

انسانیّات[1] نیک ورزیده شد. این مدرسه به‌دست کشیشانِ یَسُوعی[2] اداره می‌شد، و خاصّ طبقات اشراف و بزرگان پاریس بود. و هم در آنجا بود که وی با همسالان نجیب‌زادهٔ خود که بعدها مصادر کارهای مهمّی در کلیسا و دولت گشتند، دوستیِ پایداری به هم زد. استعداد پیشرس او در شاعری، و مزاج شکاک و طنزگرای و ستیزه‌جویش به سبب آموزش‌هایی که فراگرفته بود و هم به سبب شرایط روزگار، بیش از پیش تشجیع شد. در آن زمان انجمن مستقلّ و آزادی بود به‌نام «تامپل»[3] که مجمع بزرگان باذوق و منتقدانِ سیاسی و مذهبی و شاعران اپیکور[4] مسلک بود، ولتر بدانجا راه یافت، و چون از آغاز کودکی و جوانی، هوشمندی و سخن‌سرایی در وی ظهور یافته بود، قطعات شاعرانهٔ کوچک می‌سرود، و در آن انجمن می‌خواند. زن باذوق و دانش‌پروری به‌نام نینون[5] که منزل وی مجمع ادیبان و شاعران بود، و به غروب زندگانی نزدیک شده بود، این تازه جوان را با یکی از شاعرانِ میانسال که سمت استادی ولتر را داشت، به خانهٔ خویش خواند، و سه هزار فرانک برای خرید کتاب به ولتر بخشید. اما پدر ولتر که راضی نبود پسرش به شاعری بپردازد بیهوده می‌کوشید از او یک حقوق‌دان یا قاضی بسازد، و حتی می‌خواست قضاوت شهری یا ایالتی را با پول بخرد. چون نیّت خود را با ولتر در میان نهاد، ولتر در جواب او گفت: «من هرگز مقامی را که با پول و با توصیه می‌توان خرید و فروخت، نمی‌خواهم و در خودم آن توانایی را احساس می‌کنم که بدون پول و سفارش مقام مناسبی برای خود دست و پا بکنم.» و چون پدرش زیاد اصرار کرد ولتر صریحاً گفت: «من هیچ شغلی جز نویسندگی نخواهم پذیرفت.» ولتر حدسِ درستی داشت، زیرا چون زبانش شیرین و گفتارش دلنشین بود، به‌زودی در محافل اشراف راه یافت. اودیب، اولین نمایشنامه‌اش را همگی ستودند. پس خود را ولتر نامید، و نامِ خانوادگیِ خود را به کناری نهاد. اندک‌اندک به دربار راه یافت، و مورد مهر شاه و نوازش ملکه قرار گرفت. ولی همین عوالم، امر را بر وی مشتبه ساخت و خود را از قوی‌پنجگان قوی‌تر پنداشت. روزی با یکی از آن‌ها روهان[6] نام به مشاجره پرداخت. آن مرد گفت: «این بی‌نام و نشان کیست که بر سر میز نامداران نشسته است؟» ولتر برآشفت

---

1. Humanities.
2. Les jésuites.
3. Temple.
4. Epicurus.
5. Ninon de Lendos.
6. Rohan (Chevalier de...).

و در جواب او گفت: «آقا، من نام خود را آغاز کرده‌ام، ولی شما نام خود را تمام کرده‌اید!» سخنی گزاف بود. بزرگ‌زاده به مستخدمان خود فرمود تا ولتر را به ضرب چوب فروگیرند و تا می‌توانند بزنند. آنان نیز چنین کردند. ولتر برای گرفتن انتقام شمشیرزنی آموخت و روهان را به جنگ تن به تن (= «دوئل») فراخواند. اما آن بزرگ‌زاده شمشیربازی نکرد و در عوض با ارائهٔ «لِتردوکاشه»[1] بی‌درنگ ولتر را به زندان فرستاد. شاعر شوخ‌طبع، که هنوز شوخی‌های زمانه را ندیده و سختی‌های آن‌را نیازموده بود شمشیر نازده یکسره به باستیل گسیل شد. یک ماه در آنجا زندانی ماند و پس از یک ماه آزاد شد.

یک بار دیگر نیز به بهانهٔ هجوی که دیگری در ذمِّ نایب‌السلطنه (دوکِ اورلئان[2] یا فیلیپ دوم) ساخته بود (و به احتمال زیاد ولتر از آن خبر هم نداشت و به هر صورت او آن‌را نسروده بود) او را روانهٔ باستیل کردند. ولتر این بار دو ماه در زندان ماند. در همین ایام فرصت یافت تا شعر حماسی توطئه[3] (۱۷۲۳) را بنویسد، و همین شعر بود که در سال ۱۷۲۸ با نام هانریاد[4] انتشار یافت. این شعر در ستایش هانری چهارم (۱۶۱۰-۱۵۵۳م.) آخرین پادشاه متسامح و سهل‌گیر فرانسه بود. این هانری چهارم نخستین پادشاه از دودمان بوربُن در فرانسه بود، وی رهبر هوگنوها بود، و می‌بایست که با پیمان مقدّس[5] بستیزد و نسبت به مذهب پروتستان نقضِ عهد کند (۱۵۹۳) تا بتواند تاج و تخت خود را حفظ کند. ولی با پیمانِ نانت[6] (۱۵۹۸) به پروتستان‌ها آزادی زیادی داد. در

---

۱. لتر دوکاشه (Lettres de Cachet) یعنی «مُهر سفید»، و آن ورقه‌یی بود که در دوران پادشاهی بوربن‌ها (Bourbons) مردمان متمکّن و ثروتمند با پول می‌خریدند و با در دست داشتن آن هر کسی را می‌خواستند به زندان می‌فرستادند.

2. Duke de Orlean. 3. *La Ligue.* 4. *La Henriade* (= «هانری‌نامه»).

۵. مقصود از پیمان مقدس (=Holy League) در تاریخ فرانسه عبارت از ائتلاف نجبای کاتولیک بود که در ضمن جنگ‌های مذهبی توسط هانری دوک دوگیز به‌سال ۱۵۷۶ تشکیل یافت. هدف آن سرکوب کردن هوگنوها و خلع هانری چهارم (هانری دوناورا) از سلطنت بود. اما چون هانری به سلطنت رسید (۱۵۸۹)، پیمان یا اتحادیهٔ مذکور به مقاومت خود ادامه داد، تا این‌که پادشاه مذهب پروتستان را رها کرد (۱۵۹۳).

۶. پیمان نانْت (Edict of Nantes)، عبارت از فرمانی بود که به سال ۱۵۹۸ توسّط هانریِ چهارم صادر شد که بر اساس آن آزادی عبادت به پروتستان‌های فرانسه اعطا گردید. لغو این فرمان به سال ۱۶۸۵ توسّط لویی چهاردهم (لویی لوگران) موجب فرار بسیاری از هوگنوها از فرانسه گردید، و بر اثر آن فرانسه از لحاظ سیاسی و اقتصادی دچار ضعف شد.

روزگارِ حکومت او فرانسه از جنگ‌های دینی به میزان زیادی آسوده شد، تجارت و صنعت بارور گشت، و در این راه مشاورِ عمدهٔ او دوک سولّی [1] بود. هانری به دست یک متعصب مذهبی به قتل رسید. در همین دوره ولتر نخستین تراژدی خود اودیپوس [2] را (که به سال ۱۶۱۸ اجرا شده بود) بازنویسی کرد. نمایشنامه این بار نیز بی‌درنگ توفیق یافت، و از نظر منتقدان او راکورنی و راسینِ روزگار خود ساخت. نمایشنامه‌های دیگرِ او زائیر [3] (اجرا، ۱۷۳۲) و حضرت محمد [4] (ص) (اجرا، ۱۷۴۱) و مِرِوُپ [5] (اجرا، ۱۷۴۳مـ.) چنان استوار و مردم‌پسند بود که به قول بسیاری از مورّخانِ تاریخ ادبیّاتِ فرانسه بیشتر از صد سال صحنه‌هایِ نمایش را به خود اختصاص داد.

در سال‌های میانهٔ دورهٔ حیات، ولتر، با جوانی مغرور و لاف‌زن از اشراف منازعه‌یی کرد که موجب زندانی شدنِ مجدّد او گردید (۱۷۲۶)، ولی به‌زودی آزاد شد مشروط بر اینکه به انگلستان برود. «عَدو شود سبب خیر گر خدا خواهد.» ولتر تا سال ۱۷۲۹ در انگلستان ماند، و در پایان همین سال باز به فرانسه برگشت.

ـ نه فیلسوفی بزرگ، نه ریاضی‌دانی صاحب نظر!

در عرض همین اقامت موقّت در انگلستان، ولتر زبان انگلیسی را نیک فراگرفت، و در این ایّام بالینگبروک [6]، پوپ [7]، و سویفت [8] را ملاقات، و آثار لاک [9] و نیوتن [10] را مطالعه کرد، و آزادی نسبی و معقولیّتی که در حیات مردم انگلیس بود، حسّ تحسین او را برانگیخت. کتاب او نامه‌هایی دربارهٔ ملّت انگلیس [11] در ۱۷۳۳ به زبان انگلیسی چاپ شد. و سال بعد با افزودن ملاحظات خود دربارهٔ اندیشه‌های پاسکال، به زبان فرانسه تحت عنوان نامه‌های فلسفی [12] انتشار یافت. این کتاب در حقیقت یک متن درسی برای آزادی و آزادفکری نسل‌های آینده شد. و اگرچه به ظاهر یک گزارش دستِ اوّل دربارهٔ اطوار، عادات،

---

1. Maximilien de Béthune. duc de Sully (1560-1641).

۲. Oedipe (Trageie d' Oedipus) این نمایشنامه را ولتر بر ضد کشیشان ریاکار نوشته بود، و در نوامبر ۱۷۱۸م آنرا به معرض نمایش گذاشتند، که مورد قبول شدید مردم قرارگرفت. و نام ولتر بر سر زبان‌ها افتاد، و از آن پس، وی دوست و همنشین بزرگان و رجال فرانسه شد.

3. *Zaïro.*

4. *Mahomet ou le fanatisme.*

5. *Merope.*

6. Bolingbroke.

7. Pope.

8. Swift.

9. Locke.

10. Newton.

11. *Letters Concerning the English Nation.*

12. *Philosophical Letters.*

فرقه‌های مذهبی، حکومت، علم، فلسفه و ادبیّات انگلیسی بود، ولی در باطن حملهٔ ماهرانهٔ پنهان و سرپوشیده‌یی بود به همهٔ سوءاستفاده‌های فرانسویان در تحت نظام قدیم: تعصب سرکوب‌کنندهٔ دینی، «سانسورِ» شدید، قدرت و ثروت ارباب کلیسا، استبداد پادشاه، و امتیازات ویژهٔ اشراف و دولتمردان. لذا علی‌رغم نثر استادانه و لحن ملایم آن، متن فرانسوی کتاب جمع‌آوری شد، و به عنوان اینکه کتابی «ضد دین، اخلاق، و به‌ویژه احترام به ارباب قدرت و رجالِ دولت» است محکوم شد و قراری صادر شد مبنی بر اینکه در ملأعام در آتش سوخته شود (۱۰ ژوییهٔ ۱۷۳۴).

ولتر در حقیقت تشنهٔ آزادی بود، و فرانسهٔ آن زمان اندیشه‌های او را برنمی‌تافت. در عوض انگلستان به او این اجازه را می‌داد که هر چه دل تنگش می‌خواهد ـ غلط یا صحیح ـ بنویسد و بگوید. به گفتهٔ یکی از محققّان آثار ولتر «او سرزمین اسارت، تعصب و ظلمت را رها کرده بود، و سرزمین آزادی، سهل‌گیری و روشنی را یافته بود. تمدّنی را پشتِ سرگذاشته بود که عملاً فئودالی و ملوک‌الطوایفی بود؛ تمدّنی که در آن مردم حق سخن گفتن نداشتند، و هر اندیشهٔ آزادی بهانهٔ شورش و تخریب قلمداد می‌شد؛ جایی که در آن کلیسای کاتولیک یک ذرّه تسامح و گذشت نداشت؛ مکانی که در آن قدرتمندان با هنرمندان، با دانشوران و نویسندگان مانند خَدَمه رفتار می‌کردند، و این جماعت بدون پیوستن به ممدوحی، امید هیچ‌گونه کامیابی نداشتند. او سرزمینی یافته بود که از آزادیِ مذهبی (البته نسبی)، آزادیِ سیاسی و مردم‌سالاری (البته با موازین جدید محدود) برخوردار بود، و دربارهٔ علم و فلسفه اندیشه‌های روشنگرانه داشت. سرزمینی که در آن به سخن نویسندگان گوش فرامی‌دادند، و هنرمندان را قدر می‌نهادند.»[1]

ولتر در جایی از کتاب نامه‌های فلسفی می‌نویسد: «اگر نیوتن، لاک و کلارک[2] در فرانسه بودند، مانند کسانی که در رُم زندانی شدند و در لیسبون زنده‌زنده در آتش سوختند، آزار می‌دیدند.»[3] به همین جهت و به سبب شوقی که به آزادگی و تسامح داشت، چون شنید

---

1. Theodore Besterman. *Voltaire*.PP. 132-133 (Longmans. 1969).

۲. ساميوئل كلارک Samuel Clarke (۱۷۲۹-۱۶۷۵مـ.). دانشمند و کشیش معروف انگلیسی که طرفدار نظرات علمی نیوتن بود، و می‌کوشید تا نظرات فلسفی و ریاضی دکارت فرانسوی را تعدیل و اصلاح کند.

۳. جای دیگر می‌گوید: «مردم فرانسه، که نمی‌دانم چرا به جوانمردی و انسانیت معروف شده‌اند، تعجب ←

که سه تن کشیش در لیسبون توسط حکومت ضد کلیسایی در آتش سوخته‌اند، از اظهار نظر تند خود باز نایستاد و این کار را زشت دانست و تقبیح کرد.

سرانجام ولتر برای اینکه از بازداشت و ضرب و شتم و آسیب در امان بماند، از پاریس فرار کرد، و خواه ناخواه حدود شانزده سال به تبعید رفت و در لُوِرَن[1]، در قصر معشوقهٔ دانشمند خود مادام دوشاتله[2] زیست.

در طی این پانزده سال ولتر توجه خود را به مطالعهٔ علم و تاریخ معطوف ساخت. در این قصر، فیلسوف جوان رساله‌یی در مابعدالطبیعه[3] نوشت، ولی از روی حزم و احتیاط آن‌را انتشار نداد. کتاب او با نام عناصر فلسفهٔ نیوتن[4] (۱۷۳۸) بیشتر به این نکته توجّه داشت که دانشمندانِ فرانسوی علم نیوتنی را بپذیرند. در این کتاب ولتر بیشتر افکار فلسفی خود را از اندیشمندانی چون: بیل، لاک، و نیوتن گرفت و بی‌شکّ در عرضهٔ آن افکار به صورتی بلیغ و دلپذیر کاملاً توانا بود، و توانست افکار آن دانشمندان را در جامعهٔ فرانسه به کُرسیِ قبول بنشاند. کتاب تاریخ شارل ۱۲[5] [پادشاه سوئد] (۱۷۳۱) نیز اهمّیّت بیشتری داشت و «نخستین تاریخ جدید» نامیده شده است. همین‌طور است قرنِ لویی چهاردهم[6] (۱۷۵۱) او که اغلبِ بخش‌های آن در روزگار ما هنوز خواندنی است.

← می‌کنند که چطور ملت انگلیس یعنی ملتی که برخلاف انسانیتْ سرزمینِ کانادا را از ما گرفته‌اند، از لذّت «استنطاق» و تفتیش عقاید چشم پوشیده‌اند؟! و نیز از زبان بولدمیند Boldmind سردار کلّ انگلیسی که در سال ۱۷۰۷ ساراکس از شهرهای اسپانیا را فتح کرد می‌گوید: «سبب واقعی قسمتی از بدبختی‌های مردم جهان، کَسانی هستند که بر عقول و افکار مردم تعدّی و حکومت می‌کنند. ما در انگلستان از آن روزی سعادتمند شدیم که به هر کس آزادی داده شد تا عقاید و آراء خود را بی‌ترس و بیم اظهار کند» (فرهنگ فلسفی، ۲۷ و ۱۷۲، ترجمهٔ استاد نصرالله فلسفی).

1. Lorraine.

۲. Marquise du Chatelet، زنی صاحب جمال و کمال و ثروتمند بود، و در ریاضیات ید طولایی داشت. و کتاب اصول (=*Principie*)، نیوتن را ترجمه و شرح کرده بود. وقتی که ولتر به این زنِ با فضیلت برخورد، زن مذکور چهل سال داشت و حال آنکه ولتر بیست‌وهشت ساله بود. وی ولتر را می‌پرستید، و بسیار می‌گفت: «وی آفریده‌یی است که از هر حیث دوست داشتنی است.» و «بهترین زینت فرانسه است.» این حادثهٔ باشکوه برای ولتر پناهگاهی بود تا از هوای ملال‌انگیزِ پاریس دَمی بیاساید.

3. Treatise on Metaphysics.

4. *Eléments de la philosophie de Newton*.

5. *Histoire de Charles* XII (King of Sweden).

6. *Le Siécle de Louis* XIV.

کتاب دیگر او رساله‌یی در اطوار و روحیّاتِ ملّت‌ها[1] (۱۷۵۶) نیز بسیار عمیق است و حاکی از همّت کم‌نظیر «پیر فِرْنِه» در شناخت اقوام و ملل گوناگون است. در همهٔ این آثار پیشرفت‌های اقتصادی و فرهنگی ستوده شده، و در مقابلْ منازعات و انتقام‌جویی‌ها و جاه‌طلبی‌هایِ اربابِ قدرت و سلاطین مورد انتقاد و قرار گرفته است.

اینجا یک نکته را باید تذکر بدهیم و آن این است که با وجود این همه استعداد و فنون فضایل، ولتر نه یک فیلسوف عمیق صاحبنظر بود، نه ریاضی‌دان و طبیعت‌شناس بزرگ. زیرا اگرچه از لاک متأثّر بود، هرگز فیلسوفی در سطح وی نبود، و با آنکه دربارهٔ نیوتن و نظرات ریاضی وی کتاب نوشت، هیچوقت ریاضی‌دان و فیزیک‌دان بزرگ نبود!

ــ دو پادشاه در پتسدام[2]

ولتر از روزگاری قبل با فردریک دوم (معروف به «کبیر»[3] ۱۷۸۶ـ ۱۷۴۰مـ.) ارتباط و آشنایی داشت و میان آن دو مکاتبات زیادی ردوبدل شده بود، و او ولتر را «پادشاه عالم معنی» و «استاد من» و «ولتر متألّه» خوانده بود، و چندین بار به اصرار او را به دربار خویش در پروس دعوت کرده بود. ولتر ناچار دعوتِ او را پذیرفت و راهیِ پروس شد، و از سوی او به گرمی استقبال گردید (۱۷۵۰). و در همانجا بود که نوشتن کتاب فرهنگ فلسفی[4] را آغاز کرد.

فردریک در اوایل پادشاهیش عقاید و اخلاقی والا و آزادیخواهانه داشت، و حتّی کتابی هم در ردّ ماکیاولی[5] (۱۵۲۷ـ ۱۴۶۹مـ.) صاحب کتاب معروف امیر (۱۵۱۳مـ.) یا شهزاده نوشته بود، و زورگویی و ریاکاری و توفیق یافتن در حکومت و سلطنت را حتی به بهای زیر پا نهادن خصایل اخلاقی سخت نکوهیده بود؛ و نیز اظهار داشته بود که: «وظیفهٔ یک پادشاه، حفظ صلح و احتراز از جنگ است.» ولتر نیز از این بابت دلخوش بود که با پادشاهِ دانشور و خیرخواهی آشنایی یافته است؛ و به همین سبب در سیاست

---

1. *L'essai Sur les moeurs et L'espirit des nations.*
2. Potsdom.
3. Frederick II, "the Great".
4. *Dictionnaire Philosophique.*
5. Niccolo Machiavelli (۱۵۲۷ـ۱۴۶۹م) که در فلورانس زاده و اصول عقاید شگفت او در کتاب امیر *The Prince* بیان شده است. وی معتقد بوده که برای از میان بردن نفوذ کلیسا رییس نیرومند کشور حتی می‌تواند در زندگانی خصوصی مردم دخالت کند، و به اصول اخلاقی و دیانتی آن‌ها هم اعتنایی نکند. (ــــ ماکیاولی، در همین کتابِ حاضر).

معتقد به اصالت نظامی شد که در آن نظام، پادشاهی نیک‌نفس و خیرخواه[1] حکومت کند. ازاین‌رو، ولتر امیدوار بود همین‌که فردریک به تخت بنشیند، دورهٔ روشنایی و سعادتِ مطلوب او فرا خواهد رسید. و او در مدینهٔ فاضله چون افلاطون (۳۴۷-۴۲۷ ق‌ـ م‌ـ) و فردریک مانند رییس مدینه خواهند بود. اما فردریک دو سال پس از آنکه به پادشاهی رسید و جای خود را محکم کرد و لقب «کبیر» گرفت، ناگهان به سیلزیا[2] حمله کرد (۱۷۴۲)، و در طیّ آن حمله یک نسل از اروپا را غرق در خون کرد. ولتر با همهٔ ذکاوت و هوشیاری هنوز درنیافته بود که «استبداد خوب و بد ندارد»، و «سیاست پدر و مادر نمی‌شناسد»، و «میان پادشاهان با هیچکس خویشاوندی و پیوندی استوار نیست»[3]، زیرا به تعبیر آلبر کامو: «انسان نخست به طلب عدالت می‌رود، ولی عاقبت برای حفظ قدرت و دستگاه خود سازمانِ پلیس تشکیل می‌دهد.»[4]

از مقصود دور نیفتیم. چنانکه پیش از این یاد شد در ماه ژوییه ۱۷۵۰ ولتر به برلن رفت، و در آنجا با احترام و توجه بسیار از او پذیرایی کردند. در همان روزهای اول از فردریک نشان لیاقت گرفت، و بیست هزار لیور حقوق سالانه برایش مقرّر گشت. از ندیمان نزدیک پادشاه شد، و در عمارتی بسیار مشهور جایش دادند، مطبخ و کالسکهٔ خانهٔ پادشاه را در اختیارش گذاشتند. خوراک‌ها لذیذ و سرگرمی‌ها لذّت‌بخش و سرورانگیز بود. روزی دو ساعت با شاه به گفت‌وگو و بحث فلسفی و سیاسی می‌پرداخت. نوشته‌های فردریک را می‌خواند، و اصلاح و تحریر می‌کرد، «آنچه را خوب نوشته بود می‌ستود، و بر روی چیزهایی که نمی‌پسندید، آهسته خط می‌کشید.»

البته پادشاه نیز همواره احترامش را نگاه می‌داشت، و او را استاد خود می‌دانست. در نامه‌یی که به ولتر نوشته، می‌گوید: «... من شما را در بلاغت و چیره‌زبانی و دانش و سخن‌دانی استاد خود می‌دانم، و چون دوستِ عزیزی، طالب شما هستم. می‌دانم که برلن جای پاریس را نمی‌تواند گرفت؛ چه پاریس کانون ذوق و هنر است. ولی شما هر جا که باشید، هنر هم آنجاست!... تا زنده باشم خواهم کوشید که در این جا با خوشی و شادکامی بسر برید، اهل علم و ادب نیز شما را مانند پدری خردمند گرامی خواهند داشت...»

---

1. Benevolent Monarch.
2. Silesia.

۳. «لا اَرحام بَینَ‌الملوک وَ بَیْنَ اَحَدٍ».

4. Albert Camus. Caligula. English trans. London. P.31. 1976.

ولتر نیز خرسند بود، و برلن را «آتن دوم» می‌نامید، و مدینهٔ علم و ادبش می‌خواند. اقامتگاه وی در پتسدام بود که شهرکی است در کنار دریاچهٔ «هاول»[1] و کاخ سلطنتی پادشاهان قدیم پروس در آنجا ساخته شده، و به منزلهٔ کاخ «ورسای» مقرّ پادشاهان قدیم فرانسه در نزدیکی پاریس بوده است. امّا طبیعی بود که دو طبعِ مخالفِ سرکش همچون طبعِ ولترِ عدالت‌جویِ آزادفکر و طبعِ سلطنت‌جویِ خودکامه مانندِ فردریک با هم سازگار نباشند؛ و دیری برنیامد که میانهٔ او با فردریک بهم خورد (پیش از سال ۱۷۵۲). دربارهٔ علت آن چند چیز نوشته‌اند:

۱. در برلن میانهٔ ولتر و موپرتیوس[2] رییس فرهنگستان آن شهر، و نیز گروهی از مردان بزرگ پروس بهم خورد. این موپرتیوس ریاضی‌دان بزرگی بود که فردریک او را به همراهی عده‌یی از فرانسه خواسته بود تا مردم آلمان را با تنویر افکار حاصل در فرانسه از نزدیک آشنا سازند. این شخص با ریاضی‌دانِ دیگری به‌نام کونیگ[3] در مورد تفسیر کلامی از نیوتن به مشاجره پرداخت. فردریک نیز در مباحثه دخالت کرد و طرف موپرتیوس راگرفت. ولتر بدون احتیاط و با شجاعت بی‌مانندی جانب کونیگ هلندی را گرفت، و در این مورد به یکی از دوستانش یعنی «مادام دونی»[4] نوشت: «من هم در نزاع دخالت دارم، و در جهت مخالف فردریک هستم، و به جای عصای سلطنتی تنها یک قلم دارم!» ولتر تندترین طنز شخصیِ خود را به‌نام هجو دکتر اقاقیا[5] (۱۷۵۳) نوشت، و در آن از موپرتیوس به عنوان «مدّعی دانش و لاف‌زن» یاد کرد. بدیهی بود که فردریک انتشار چنین کتابی را برنمی‌تافت و لذا به امرِ وی آن را در میدان عمومیِ شهر سوزاندند. بدین ترتیب روابط آن‌ها به تیرگی گرایید، و ولتر دربار فردریک را ترک کرد (مارس ۱۷۵۳). وی با آنکه در دربار پروس مقام برجسته‌یی داشت، امّا به «مادام دونی» نوشته بود: «همیشه در این فکرم که به شیوهٔ آبرومندانه‌یی از اینجا بگریزم. در قاموس سلاطین، دوست من، یعنی غلام من.»

۲. این تیرگی رابطه به این سادگی بپایان نیامد. ولتر دو ماه پس از حرکت از آلمان، به شهر فرانکفورت رسید. سفیر پروس در آن شهر، نشان لیاقت و فرمان منصب‌هایی را که

---

1. Havel.

۲. Maupertius (۱۷۵۹-۱۶۹۸م.)، ریاضی‌دان فرانسوی هلندی‌الاصل و استاد مارکیز دوشاتله.

3. Koenig.

4. Madame Denis.

5. *Diatribe du dcteur Akakia.*

شاهِ پروس به وی داده بود، از وی بازگرفت. گفته‌اند علت این رفتار آن بوده که ولتر در شهرهای میان راه، اشعار فردریک را بسیار سطحی و کودکانه خوانده، و مورد ریشخند قرار داده بود. مأمورانِ پروسی، در فرانکفورت با ولتر و برخی دوستانش بدرفتاری و خشونت به‌خرج دادند؛ ولتر، شرح این واقعه را در رسالهٔ یادداشت‌ها[1] با عبارتی تند و تمسخرآمیز یاد کرده است. پس از دو سال سرگردانی، سرانجام ولتر در دلیس[2] اقامت گزید. و این نخستین خانه‌یی بود که ولتر می‌توانست آن را از آنِ خود بداند، ولتر در اینجا کاندید یا خوش‌بینی[3] (۱۷۵۹) را نوشت که معمولاً شاهکار او می‌شمارند. لحن طنزآمیز این داستان فلسفی کوشش مجدّانهٔ او بود که خوش‌بینی فلسفی پوپ و لایب‌نیتز را ردّ می‌کند. انسان نمی‌تواند از زمین لرزه و بسیاری از مصائب طبیعی جلوگیری کند؛ ولی دردهای بشر ـ ساخته را می‌تواند با پیشرفت سریع علم، عقل و انسانیّت درمان کند. درمانِ عملی برای بسیاری از این دردها کار است که انسان را از سه درد یا بیماری دور نگه می‌دارد: «کسالت و تنبلی، شرّ و بدکاری، و احتیاج و نیازمندی.»[4]

ده سال بعد فردریک باز هم با ولتر از درِ آشتی درآمد، و نامه‌هایی به نظم و نثر برای ولتر می‌فرستاد و از وی نظر می‌خواست. ولی دیگر فیلسوف فرانسوی دل‌آزرده شده بود، و بازگشت به برلن را نپذیرفت:

مرنجان دلم را که این مرغ وحشی   ز بامی که برخاست مشکل نشیند

در یکی از این نامه‌ها، به ولتر نوشته است: «... من نمی‌خواهم خاطرات گذشته را تجدید کنم، اما انصاف باید داد که شما هم به من بدی‌های فراوان کرده‌اید. رفتار شما را نه تنها من بلکه هیچ فیلسوف بردباری هم تحمّل نمی‌کرد. من شما را بخشوده‌ام، اما بدانید که اگر با جز آنکه دیوانه‌وار شیفتهٔ استعداد و نبوغ شماست سروکار داشتید، بدین آسانی از چنگش رها نمی‌شدید.»

---

1. Mémoires.   2. Les Délices.

۳. *Candide* or *optimism*. باید دانست که خیرانگاری یا خوش‌بینی فلسفی داستانی دراز دارد. اما نوعی از خوش‌بینی را که ولتر انتقاد کرده است، لایب‌نیتز، لُردِ شافِتسبوری، و کریستیان وولف مطرح کرده بودند، و پوپ اندیشه‌های آن‌ها را به شیوهٔ دلپذیر و مردم‌پسند در مقاله‌یی دربارهٔ انسان عرضه کرده بود.

4. Candide. P.143. "We find that the work banishes those three great evils: boredom, Vice, and Poverty."

ـ آسایش در فِرْنِه[1]

پس از آنکه ولتر از آلمان بیرون آمد، حدود یک سال در «آلزاس[2] و لرن[3]» بسر برد. سپس به «کولمار»[4] از شهرهای فرانسه آمد، و پس از آن با پول و ثروت نسبةً معتنابهی که اندوخته بود، ملکی در «فِرْنِه» خرید که در مرز فرانسه و سویس قرار داشت. و ۱۸ سال باقیِ عمر خود را همچون کشاورزی نجیب در خدمت به همنوعان خویش گذرانید، و برای مردمِ آن ناحیه از چندین جهت خدمات شایانی کرد، که از جمله می‌توان به احداث بنای تئاتر و کلیسا اشاره کرد. او نه تنها به درد همسایگان خود در فرنه رسیدگی می‌کرد، اکنون که در فرنه «پشت به دیوار امن داده بود» خود را ـ در حدود امکان خویش ـ هوادار همهٔ مظلومان و ستم‌رسیدگان می‌دانست. از جملهٔ هواداری‌ها و دفاعیّات مشهور او یکی دفاع از ژان کالاس[5] بود، پروتستانی که به غلط متّهم به دار آویختنِ پسر خود شده بود؛ و نیز دفاع عالمانه و مبتنی بر اصول شریعت عیسیٰ و مبانی انسانیّت از شوالیه دولابار[6]، جوانی که در سال ۱۷۶۶ به اتّهام توهین به مقدّسات به مرگ محکوم شده بود.

ولتر در این املاک، با جاه و جلال فراوان زندگی می‌کرد. سی نفر خدمتکار و دوازده رأس اسب در اختیار داشت. بیشتر روزها گروهی از اعیان و نویسندگان و هنرمندان تئاتر میهمان او بودند، و غالباً برای دیدن نمایش با هم می‌نشستند. با میهمانان خود در نهایت مهربانی رفتار می‌کرد، و با بسیاری از رجال دولت و حتّی وزیران مکاتبه داشت، و از اطراف و اکناف جهان آن روز برای او نامه می‌نوشتند و او به همه جواب می‌داد. امروزه حدود ده هزار نامه از او بجا مانده است. از کار زیاد و باغبانی و پرورش مستمندان و تیره‌بختان نیز خسته نمی‌شد.

ـ پاریس، نمایشِ «ایرن»[7]، تاج افتخار، و خاموشی

«خود را وقف خدا و آزادی کن!»

(ولتر)

ولتر در اوایل سال ۱۷۷۸م. در هشتادوچهار سالگی ظاهراً با دولتمردان آشتی کرد (در حقیقت دولتمردان از او تقاضای آشتی کردند)، و از این‌روی، به پاریس آمد. پزشک

---

1. Ferney.
2. Alsace.
3. Lorraine.
4. Colmar.
5. Jean Calas.
6. Chevalier de la Barre.
7. Irène.

پندش داد که از این سفر پر رنج چشم بپوشد. ولتر در پاسخ گفت «اگر من بخواهم کار جنون‌آمیزی انجام دهم، هیچ چیز نمی‌تواند مانع آن شود.» به راه افتاد، و هنگامی که به پایتخت فرانسه رسید، استخوان‌های او به زحمت روی هم بند می‌شد. برفور پیش رفیق روزگار جوانیش «دارژانتال» رفت و گفت: «نمرده‌ام تا بیایم و تو را ببینم.» روز دیگر اتاق او از دیدارکنندگانش پر بود. «هیچ پادشاه، هیچ کشیش یا اسقفی چنان مورد احترام و استقبال قرار نگرفته بود. کسانی که می‌خواستند این سفیر آزادی و پادشاه عالَم معنیٰ را بیشتر زیارت کنند به صاحب مهمان‌خانه تعارفی و رشوه می‌دادند و درخواست شغلِ پیش‌خدمتی موقّت می‌کردند تا از ملاقات این پیر زشت‌چهرهٔ ساخته شده از یک مشت رگ و پوست و استخوان بیشتر برخوردار شوند. بسیاری از اشراف با پوشیدن لباسِ مبدّل خود را به او نزدیک می‌کردند تا این مرد عجیب و جسور را خوب ببینند. مردم عادی به خداوند مهمان‌خانه پول داده سفارش می‌کردند که درِ اتاق ولتر را کامل نبندد تا آن‌ها بتوانند چهرهٔ او را از شکافِ دَر درست ببینند.» ولتر برای این به پاریس آمده بود که نمایش اثر خود ایرن (۱۷۷۷) را تماشا کند. چون نمایشنامه را اجرا کردند، ناگاه چندین هزار نفر از تماشاگران فریاد برآوردند «تاج! تاج افتخار و شرف!» یک بازیگر نامی تاج گلی به حضور ولتر آورد، ولی نویسندهٔ بزرگ آن را نپذیرفت. آنگاه از هر طرف فریادها بلند شد که: ملّت این تاج را می‌فرستد، فرانسه حق‌شناسیِ خود را بروز می‌دهد. همینکه نمایش تمام شد، ولتر از جا برخاست. در وقت سوار شدن به کالسکه فریادهای «زنده باد ولتر» فضا را پر کرده بود. مردم «اسب‌های کالسکه را بغل گرفته بودند و می‌بوسیدند، و حتی به این خیال افتاده بودند که به جای اسبْ خود را به کالسکه ببندند!»[1] سرانجام ولتر فریاد کشید «مردم! مگر می‌خواهید از شادی مرا از پا درآورید؟»

اما این زنده‌بادها و تحسین‌ها، جسم نحیف ولتر را هیجان‌زده و در نتیجه خسته‌تر می‌کرد، و هر روز که می‌گذشت، با آمد و شدِ رجال سیاسی، ادبی، فلسفی و علمی، فشار زیادتر می‌گشت و خستگی او را افزون‌تر می‌ساخت. گویند در همین ایام بنجامین فرانکلین[2] (۱۷۹۰-۱۷۰۶م.) آن مرد بزرگ و ذُوفنونِ آمریکایی نیز با نواده‌اش به دیدار او آمده بودند. بنجامین از او خواست که در حقّ پسرش دعایی بکند. «پیرِ فرنه» دست بر

---

۱. قسمتی که در داخل گیومه آمد، از طامِس کارلایل، قهرمانان، و قهرمان‌پرستی، ۱۶-۱۷، نیویورک، ۱۹۱۵ ترجمه و نقل شده است.

2. Benjamin Franklin.

سر آن جوان نهاد و گفت «خدا و آزادی»[1] یعنی خود را وقف خدا و آزادی کن.

ـ تو را که فرستاده؟ اعتبار نامه‌ات کو؟

چیزی از نمایش مذکور نگذشته بود که این سفیر بزرگ عالم معنی، به لامکان گریخت. آورده‌اند که در مرض موت کشیشی آوردند. ولتر پرسید: «تو را که فرستاده است؟» گفت: «خدا». ولتر گفت: «اعتبارنامه‌ات کو؟!» کشیش با خشم بازگشت و بانگ برداشت که این پیرمرد کافر شده است. دنبال کشیشی گوتیه نام فرستادند. این کشیش هم آمد و نغمهٔ دیگری ساز کرد و گفت: تا ولتر صریحاً به کاتولیک بودن خود اعتراف نکند و نوشته ندهد و امضاء نکند، از انجام مراسم تن خواهد زد. این بار ولتر خشم گرفت و کشیش را از پیش خود راند، و اعلامیه‌یی نوشت مبنی بر اینکه: «من ولتر، در حالی می‌میرم که خدا را می‌پرستم؛ دوستان خود را دوست دارم، و نسبت به دشمنانم کینه‌یی ندارم، و از خرافات بیزارم! امضاء: ولتر، ۲۸ فوریه». و سرانجام ولتر در سی‌ام ماه می ۱۷۷۸ رخت به جهان دیگر کشید.

ـ تصانیف ولتر.

ولتر از کسانی است که هیچ زمان از نوشتن و خواندن خسته نمی‌شوند. در فلسفه، تئاتر، شعر، تاریخ، داستان و بسیاری از رشته‌های دیگر چیز نوشته است. در چاپی که میانهٔ سال‌های ۳۴ـ۱۸۲۹ میلادی ادیبی Beuchot نام از آثار وی کرده، تصانیف وی بر هفتادواند بالغ می‌شود. چاپی نیز در این اواخر از آثار وی انجام داده‌اند که متجاوز از نود جلد است. چاپ‌های جداگانه‌یی هم از کتاب‌های او کرده‌اند. منتخبات آثار او هم چاپ شده است. بحث و گفتار دربارهٔ همهٔ آن‌ها سخن را به درازا می‌کشاند. چند تألیف از او را پیش از این نام بردیم. چند تصنیف مهم او را نیز به ترتیب تاریخی نام می‌بریم: در سال ۱۷۶۳ رساله‌یی در تسامح[2] را انتشار داد، و به ترتیب فرهنگ فلسفی[3] را در سال ۱۷۶۴، و فیلسوف نادان[4] را در سال ۱۷۶۶، و کتابی در باب لرد بالینگبروک[5] را در سال ۱۷۶۷، و دعوی ایمانِ خداپرستان[6] را در سال ۱۷۶۸ منتشر کرد. از آثار دیگر او نمایش‌نامهٔ یتیم چین[7] است که در اواخر سال ۱۷۵۳ نوشت، و در پاریس نمایش دادند. یک سال پس از

---

1. "God and liberty".
2. *Treatise on Tolerance.*
3. *Philosophical Dictionary.*
4. *Ignorant Philosopher.*
5. *On Bolingbroke.*
6. *Profession of Faith of Theists.*
7. *L'orphelin de la Chine.*

این تاریخ، کتاب بحث در تاریخ عمومی اخلاق و احوال ملّت‌ها از روزگار شارلمانی تا زمان حاضر را نوشت که مایهٔ انتقادها و حملات شدیدی شد، و ما پس از این دربارهٔ این کتاب بحث خواهیم کرد.

از سال ۱۷۶۳، ولتر با «کاترین دوم»[1] ملکهٔ روسیه به مکاتبه پرداخت و او را «سمیرامیس شمال»[2] لقب داد. و برای آنکه از این دوستی نیز بهره‌یی ببرد، و خاطر آن ملکهٔ ستمگر، ولی دانش‌پرور را به خود جلب کند، تاریخ روسیه را برای او نوشت. پس از آن هم که دولت‌های روسیه و پروس و اطریش، کشور لهستان را میان خود قسمت کردند، این کار ناپسند را تحسین کرد، و حتی به کاترین نوشت که در تسخیر قسطنطنیّه نیز شتاب کند!

در سال ۱۷۷۶، چون آثار شکسپیر[3] به فرانسه ترجمه شد، ولتر مقام ادبی خود را در خطر دید، و به انتقاد از آثار نویسندهٔ انگلیسی پرداخت. حتی کوشید که نمایش قطعات شکسپیر را توسط زدن رأی آکادمی فرانسه ممنوع سازد. شک نیست که از این حمله و حسدورزی نسبت به نویسندهٔ بزرگ و چیره‌دست انگلیسی سودی نبرد، زیرا به جنگ مردی نیرومندتر از خود برخاسته بود! به قول سعدی:

هر که با پولاد بازو پنجه کرد　　ساعد سیمین خود را رنجه کرد[4]

ولتر نویسنده‌یی تیزهوش و پژوهنده و کوشا و خستگی‌ناپذیر بود. اساس نویسندگی او بر تجزیه و تحلیل مطالب و صراحت بیان و موشکافی و بسیاری ادلّه استوار است.

وی می‌توانست که هر گونه مشکلی را در پرتوِ دلیل‌ها و برهان‌های ساده و استوار و تردیدناپذیر، برای مردم بیان کند. گفته‌اند: نثر او صنایع لفظی ادبی نداشته، و او از این نظر چندان توانا نیست. امّا در عوض چندان با ذوق و نکته‌بینی و نیشخند و کنایه و شیرین‌زبانی و استدلالات دندان‌شکن آمیخته است که خواننده را بی‌اختیار مجذوب آراء و افکار خواندنی و شیرین خود می‌کند. خود ولتر نیز در پی آرایش ظاهری عبارات

---

1. Catherine II.

۲. Semiramis ملکهٔ داستانی آشور و بابل. نام وی در اساطیر آمده، و گفته‌اند که وی «حدائق معلقه» را ساخته است.

۳. ویلیام شکسپیر W. Shakespeare (۱۵۶۴ـ ۱۶۱۶م) نمایشنامه‌نویس و شاعر انگلیسی، و یکی از سه چهار تن بزرگترین نویسندگان عالم.

۴. گلستان، ۳۹، چاپ فروغی.

خود نبوده، ولی آنچه را که در خاطر داشته، به بهترین وجهی بیان کرده است. به یک سخن: معنی عبارات او بر صنایع ظاهری‌اش می‌چربد، و این خود بزرگ‌ترین هنرهاست.

تأثیر ولتر، و کوشش‌های پیگیر او همراه با استعداد و قدرت ادبی و روشنی و تابندگی اندیشه‌هایش، بسیار متنوع و گسترده بود. بسیاری از سوء استفاده‌ها و کارهای ناسزاوار با شأن انسانیّت، از قبیل استبداد، قوانین نادرست، بکار بردن شکنجه در محاکم قضایی، مجازات‌های سنگین برای عقاید بدعت‌آمیز پس از وی تقریباً ناپدید شد. اندیشه‌ها و اظهارات جسورانهٔ او برای اصلاحات، آزادی وجدان، آزادی مطبوعات، آزادی عبادت، جدایی دولت از کلیسا و بسیاری دیگر همه در اعلامیهٔ فرانسوی حقوق بشر[1] (۱۷۸۹) تبلور یافت. تقریباً همهٔ آثار او به انگلیسی، آلمانی و غالب زبان‌های زندهٔ دنیا ترجمه شده است. از جمله نامه‌های فلسفی او به سال ۱۹۵۹ میلادی از سوی وزارت فرهنگ مصر توسّط عادل زُعَیْتِر مترجم چیره‌دست تازی به عربی ترجمه شده است.[2]

ـ اخلاق و خصال ولتر

باید گفت شخصیت او، به‌ویژه در سنجش با روسو چندان ستودنی نیست! ولتر خودپسند، کینه‌جو، بدزبان و بی‌بندوبار، و دروغ‌زن و حسود بود. حمله‌هایی که وی به مائوپرتیوس، روسو، و شکسپیر و برخی دیگر از رجال علم و فلسفه، مانند دکارت و لایب‌نیتز و اسپینوزا کرد، ذره‌یی بر اعتبار وی نیفزود. او نیز مانند بسیاری از آدمی‌زادگان فضیلت‌ها و رذیلت‌هایی با هم آمیخته داشت. با وجود آن صفات ناپسند که از وی یاد کردیم صفات پسندیدهٔ والایی هم داشت. با آنکه، به جمع مال علاقهٔ زیاد داشت، همواره آنچه از فروش آثار خود فراهم می‌کرد، بی‌دریغ در راه دوستان و کتاب‌فروشان و بازیگران نمایشنامه‌های خود و مردم نیازمند خرج می‌کرد. درواقع هم عایدات و ثروت خوبی دست‌وپا کرده بود، و هم می‌توانست از آن‌ها خوب استفاده کند. از کارهای خوب او یکی این است که دختر خواهر کرنی[3] را که سخت درمانده بود، به توصیهٔ یکی از

---

1. *French Declaration of the Rhights of Man (1789).*

۲. فولیتر، الرسائل الفلسفیه، ترجمهٔ عادل زُعَیْتِر (دارالمعارف بمصر، ۱۹۵۹مـ.). این کتاب را نگارنده به پارسی ترجمه کرده و «انتشارات بهبهانی» چاپ کرده است.

۳. Pierre Corneille (۱۶۰۶ـ ۱۶۸۴مـ.) نویسنده و شاعر نامدار فرانسوی در سدهٔ هفدهم میلادی، که او

←

دوستان پیش خود پذیرفت. و در نامه‌یی که برای آن دوست فرستاد، از اینکه در کسب چنین افتخاری، راهنمایش شده از او سپاسگزاری کرد، و نوشت که: «به وجود آن نویسندهٔ بزرگ افتخار می‌کنم؛ و چون سرباز پیری خدمتگزار نوادهٔ سردار خویش خواهم بود.»

سپس آن دختر را در عمارتی خاصّ از خانهٔ خویش جای داد، و پس از آنکه تحصیلاتش به پایان رسید، وسایل ازدواجش را با افسر جوانی فراهم ساخت و هزینهٔ عروسی آن‌ها را از کیسهٔ فتوت خود پرداخت. و نیز آثار کرنی را با یادداشت‌هایی که خود بر آن‌ها افزوده بود، دوباره چاپ کرد. از فروش این کتاب‌ها حدود پنجاه هزار فرانک گرد آمد، و به عنوان هدیهٔ عروسی، آن‌را به عروس و داماد بخشید.

وی گذشته از نوشتن نمایشنامه‌ها و رساله‌ها و کتاب‌های گوناگون تاریخی و فلسفی و ادبی و مقالات انتقادی، در امور سیاسی و مذهبی و قضایی زمان خود دخالت می‌کرد، و در همهٔ این امور، از راه عدل و انصاف و احقاق حقوق بینوایان و تیره‌بختان بیرون نمی‌شد. از جمله دربارهٔ زن و شوهر جوانی که از او چیزی دزدیده بودند، و برای طلب معذرت و گذشت به پایش افتادند. وی خم شد، و آن‌ها را بلند کرد، و با مهربانی بخشید و گفت: «تنها در برابر خدا باید به خاک افتاد و فقط پیش او باید زانو زد!»

ـ ژان ژاک روسو و ولتر

«... این ژان ژاک کیست؟ عاقل است؟ دیوانه است؟»

ژان ژاک روسو[1] در ۱۸ ژوئیهٔ ۱۷۱۲مـ. در ژنو متولد شد، و ولتر به سال ۱۶۹۴. بنابراین روسو از ولتر ۱۸ سال کوچک‌تر بود؛ و زمانی که ولتر به اوج شهرت خود رسیده بود، هنوز روسو ناشناخته بود، و دوران دربدری و سیه‌روزی خود را می‌پیمود. روسو به هر جا رفته، و به هر راه پا نهاده، در آنجا یک ستیز و آویز، یک نزاع برپا کرده بود. تلخی فقر و تحقیر چشیده، با کشیشان پروتستان زدوخورد داشته، شاگردی حکّاکان و

→ را موجد تئاترهای حزن‌انگیز، و بوجود آورندهٔ درام‌نویسی جدید در فرانسه می‌دانند. از درام‌های او سید= Cid و آتیلا= Attila معروف است.

۱. ژان ژاک روسو jean jacques Rousseau (وفات ۱۷۷۸مـ.) فیلسوف و نویسنده و صاحب‌نظر در فن تربیت و نمایشنامه‌نویس بزرگ فرانسوی. نویسندهٔ کتاب‌های پیمان اجتماعی، امیل و هلوئیز جدید و اعترافات که در همهٔ آن‌ها به طبیعت با نظر اعجاب می‌نگرد، و مضرات تمدن را بیان می‌کند. و در این راه تولستوی روسی و ویکتور هوگوی فرانسوی از پیروان او هستند (ـــ روسو، در همین کتاب حاضر).

گراورسازان کرده، و طبعی ناآرام داشته است. اما ولتر، غم بی‌نانی و بی‌آبی و بی‌خوابی و بی‌جانانی نکشیده، و در مصاحبت بزرگان و رجال و بانوان و درباریان خوش گذرانده، و در موقع لزوم از دروغ‌پردازی و حتّی چاپلوسی و دست‌بوسی هم بازنایستاده است، اما روسو این عوالم را نداشته است. منشأ دشمنی و ستیز روسو و ولتر را چند چیز دانسته‌اند:

یک: در سال ۱۷۵۰ میلادی، آکادمی دیژون[1] که یکی از شهرهای مشرق فرانسه است در روزنامه‌یی به نام «مرکور دو فرانس»[2] مطلبی را به مورد اقتراح و مسابقه گذاشت. و آن این بود که: «آیا تأسیس صنایع و علوم به تهذیب و آرایش اخلاق مردم کمک کرده یا نه؟» روسو مقاله‌یی مطول نگاشت، و با دلایل و براهین شگفتی ثابت کرد که: «تأسیسات علمی و صنعتی نه تنها به تهذیب اخلاق کمک نکرده، بلکه موجبات خرابی و تباهی آن را نیز فراهم آورده است!» قسمتی از این گفتار را در زیر می‌آوریم که سخت شایان دقّت است. ژان ژاک می‌گوید: «... در مصر قدیم زندگانی مردم به خوشی و شادکامی سپری می‌شد، خلق این کشور به تأسیس تمدّن راستین توفیق یافته بودند؛ همین که کودک دانش و هنر در گهوارهٔ مدنیّت روی به ترقّی نهاد، پستیِ اخلاق ظاهر گشت، و آن قوم را به نابودی و اضمحلال کشانید. یونانی‌ها دوبار بر آسیا چیره شدند. هوس تجمّل و خودآرایی که از نتایج صنایع و علوم بود، در مزاج آنان تصرفاتی کرد که همّت و اقدام آن‌ها را به تن‌آسانی مبدّل کرد؛ میکروب زیور و زینت، آن دلیران را چنان پوشانده و تباه ساخته بود که «دموستن»[3] نیز نتوانست آن‌ها را مهمیز بزند، و از رکود و سستی رها کند، در نتیجه مغلوب و مقهور شدند. خُلْقِ جنگجوی و پرخاشگر رومیان نیز در ورطهٔ همین کم خِرَدی‌ها و سفاهت‌ها با انکشاف علم و صنعت نابود شد!»

ظاهر است که این عقاید، با افکار دانشمندان آن عصر که شور و شوقی تمام نسبت به علم و معرفت و تمدن داشتند، و وسایل ترقی آن را می‌جستند، چه اندازه منافات داشته است. ولتر نیز که بیش از همه و به‌کلّی با این حرف‌ها مخالف و دشمن بود، پس از خواندن گفتار روسو با آن شیوهٔ ریشخند و تمسخر که مخصوص او بود، به روسو نامه

---

1. Dijon.
2. Mercure de France.
۳. Demosthenes یکی از بزرگ‌ترین خطبای یونان و جهان (۳۸۴ـ ۳۲۲ ق. مـ.) که با فیلیپ مقدونی پدر اسکندر و تسلط او بر یونان مبارزه داشت.

نوشت و گفت: «... آقا... حقایقی که شما بر مردم آشکار می‌فرمایید خواهند پسندید، اما بکار نخواهند بست. زشتی تمدّن انسانی را که ما از نادانی پناهگاه خود قرار داده‌ایم، بهتر از شما کسی جلوه‌گر نساخته است، و نیز هیچکس این اندازه هوش و فهم بکار نبرده است که مردم را حیران کند! حقیقتْ چون شخص کتاب شما را می‌خواند، هوس می‌کند که چهارپا شود، متأسفانه من شصت سال است عادت چهارپا راه رفتن را از دست داده‌ام و از من گذشته است که به آن حال بازگردم، و ناچار باید این رفتار طبیعی را به کسانی که از من و شما سزاوارترند ارزانی کنیم. مهاجرت نزد وحشیانِ آمریکا را مشکل می‌بینم، زیرا مزاجم ناتوان شده است، و دردهایی دارم که درمان آن‌را باید از طبیب حاذق اروپا بجویم، و مانند آن پزشک را نزد آن نیک‌بختان نمی‌یابم؛ دیگر اینکه می‌بینم آن مردم وحشی هم پیرو بی‌تربیتیِ ما شده، شقاوت پیشه کرده، و با یک‌دیگر زدوخورد می‌کنند...» بسیاری از اصولی را که مذکور افتاد، روسو در کتاب پیمان اجتماعی[1] نیز آورده بود؛ ولتر با دیدن این کتاب گفت: «باید نام این کتاب را پیمان غیراجتماعی[2] نهاد!»

دو: روسو نامه‌یی به دالامبر[3] نوشت، و در آن نامه به تفصیل بیان داشت که تئاتر تباه‌سازندهٔ اخلاق است؛ با این همه چیزی نگذشت که خود او نمایشنامهٔ نارسیس[4] و فالگیر دهکده را نوشت. در همین اوقات، ولتر با کمال عظمت در مرکز اروپا توقف داشت، «آکادمی سلطنتی موسیقی»، اوپرای کوچکی به‌نام «فالگیر دهکده» به معرض نمایش گذاشت. این نمایشنامه همچنانکه گفتیم از آن روسو بود. ترکیب نمایشنامه عبارت بود از: دو نفر کودک، یک پیرمرد، چند خوانندهٔ جوان روستایی، چند قطعه شعر ساده و خالی از تصنّع و تکلّف، دو یا سه آهنگ موزون لطیف. شعرها و آوازها همه به زیبایی طبیعت مشحون بود، و از آن نغمه‌ها و زمزمه‌های چوپانان در کوه‌های آلپ...، صدای عشق کودکان و نوجوانان دوازده سیزده ساله بویِ دلاویز دوستی روزگاران گذشته و قدیم به مشام جان می‌رسید، و در این گنبد دوّار نیلگون می‌پیچید! این تئاتر،

---

1. *Contract Social.*
2. *Contract Social de l'insociable.*
3. jean Le Rond d'Alembert (۱۷۱۷-۱۷۸۳ م.) ریاضی‌دان بزرگ و فیلسوفِ نامدار فرانسوی از اصحاب دائرةالمعارف (← همین کتاب حاضر).
4. *Narcisse.*

انقلابی ناگهانی ایجاد می‌کرد، و چند نفر چوپانان و دهقانان با لطافت و هنری دل‌انگیز، هیأت اجتماعی را به آغوش طبیعت می‌خواندند. این اثر را خود روسو ترتیب داده بود. در همین ایّام، ژان ژاک مقالهٔ اقتصاد اجتماعی را در دائرةالمعارف دیدرو[1] نشر کرد؛ تجدیدکنندهٔ موسیقی[2] این بار از تغییر تمام نظامات اجتماعی سخن می‌گفت. ولتر که بیش از همه به ظهور روسو در عالم ادب و هنر نگران بود، در همه جا می‌گفت: «این ژان ژاک کیست؟ عاقل است؟ دیوانه است؟!» زیرا در برابر خود جوانی را می‌دید که بی‌نام و نشان و بدون ادّعا بر آن سر است که همهٔ اصول و قواعد استوار نظرات وی را براندازد!

ولی ولتر و روسو، با وجودِ دشمنی، یا درست‌تر بگوییم: اختلافِ مَشرب، یک وجهِ مشترک داشتند، و آن مبارزه با مستبّدان و ظالمان بود. می‌گویند هنگامی که لویی شانزدهم در تامپل زندانی بود، و آثارِ ولتر و روسو را مطالعه می‌کرد (!)، گفت: «این دو نفر فرانسه را بر باد دادند.»[3] امّا حقیقت این است که لوئیِ شانزدهم مقصودش از فرانسه خودش بود، چه وقتی گفته بود «فرانسه، یعنی من». لذا می‌توان گفت ولتر و روسو این فرانسهٔ متبلور در شخصیتِ پادشاه مستبدّ را تباه کردند نه فرانسهٔ ملّتِ بزرگ را که از بانیانِ تمدّن بوده است.

فلسفه و افکار ولتر

بحث از عقاید و افکار ولتر یکی از مشکل‌ترین بخش‌های تاریخ فلسفهٔ مغرب است. زیرا وی تقریباً در همهٔ مسایل و مباحث آن روزگار از فلسفه، روانشناسی، تاریخ، مذهب، ادبیات و شعر، ریاضیات و قسمتی از علوم طبیعی و نمایشنامه‌نویسی و غیره وارد شده، و در هر یک از موضوعات مذکور تصنیفی یا اثری از وی در دست است. اینجا ما به‌اختصار می‌کوشیم، و بدون مقدّمه وارد بحث در افکار و عقاید وی می‌شویم:

ـ خدا و مسألهٔ شرّ.

ولتر در کتاب عناصر فلسفهٔ نیوتنی[4] اظهار می‌دارد که: مذهب دکارتی[5] یک راست

---

۱. Denis Diderot (۱۷۱۳-۱۷۸۴ مـ.) فیلسوف بزرگ فرانسوی و نگارندهٔ دائرةالمعارف. (ـــ همین کتابِ حاضر).

۲. روسو در موسیقی هم صاحب نظر بوده، و در این باب تصنیفاتی برای دائرةالمعارف «دیدرو» نوشته است. (ـــ همین کتابِ حاضر).

۳. ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ۱۹۲، ترجمهٔ مرحوم استاد دکتر زریاب خویی.

4. *on the Elements of the Newtonian philosophy.*

5. Cartesianism.

به‌مذهب اسپینوزا[1] می‌انجامد. «من بسیار کسان را شناخته‌ام که مذهب دکارتی ایشان، موجب شده است تا بپذیرند که: خدا جز تودهٔ اشیاء نیست، و از سوی دیگر هیچ نیوتنی‌مذهب را ندیده‌ام که به‌شدت و حدّت خداشناس و موحّد نباشد!» و نیز «... همهٔ فلسفهٔ نیوتن ضرورةً به معرفت ذاتِ باری می‌انجامد، و نشان می‌دهد که او همهٔ اشیاء را آفریده، و همه چیز را با اختیار تامّ به‌جای خویش نهاده و نظم داده است.»[2] وی می‌گوید: اگر خلاء موجود باشد، باید ماده محدود باشد، و اگر محدود باشد ممکن‌الوجود و عرضی است. علاوه بر این جاذبه و حرکت از صفات ذاتی مادّه نیست، پس باید توسّط خدا ایجاد شده باشد.

ولتر در تصنیف معروفش به‌نام رساله‌یی در مابعدالطبیعه ــ که پیش از این یاد شد ــ برای اثبات وجود خدا دو راه پیشنهاد می‌کند. یکی برهان **علت غایی**[3] است. می‌گوید: می‌توان جهان را با یک ساعت مچی سنجید، درست همانطور که یک فرد ساعتی را در مچ کسی دیگر یا بر روی زمین می‌بیند و بلافاصله درمی‌یابد که آن‌را شخصی برای شناخت وقت تنظیم و کوک کرده، همچنان نیز باید از مشاهدهٔ طبیعت بدین نتیجه برسد که آن نیز به قدرت خالق خردمند ساخته شده است: به بیانی دیگر: «وجود ساعت، وجود ساعت‌سازی را ثابت می‌کند.»

دومین برهان، بر پایهٔ **امکان و اتّفاق**[4] نهاده شده، و در حقیقت راهی است که به‌وسیلهٔ کلارک و لاک نیز ارائه و بحث شده است. اما ولتر این برهان را مسکوت گذاشته، و شاید در باطن آن‌را برای اثبات وجود خدا کافی ندانسته است. بهر حال در بیشتر آثار ولتر، اثبات صانع از راه برهان نخستین یا علّت غایی دنبال شده است. فی‌المثل در پایان مقاله‌یی که در فرهنگ فلسفی دربارهٔ الحاد و بی‌ایمانی[5] نوشته، خاطرنشان می‌کند که: «... مهندسانی که فیلسوف نیستند برهان علّت غایی را رد کرده‌اند، ولی فیلسوفان راستین آن‌را پذیرفته‌اند.» من با نویسندهٔ هوشمندی که گفته: «کشیش وجود خدا را برای کودکان خبر می‌دهد، در صورتی که نیوتن وجود او را برای خردمندان ثابت و مدلّل می‌کند»، کاملاً موافقم. و همو در مقاله‌یی که در باب **طبیعت** نوشته می‌گوید: «هیچ نظام موجود طبیعی، نمی‌تواند هماهنگی و نظم موجود در عالم را حساب کند...» و از زبان طبیعت

---

1. Spinozism.
2. *Philosophie de Newton*, 1,1.
3. Final Causality.
4. Contingency.
5. Atheism.

می‌گوید: «... آن‌ها مرا **طبیعت**[1] می‌نامند، حال آنکه من همه **صنعت**[2] هستم!»

با وجود اینکه ولتر اعتقاد خود را به وجود خدا صریحاً اظهار داشته است، لیکن در عقیدهٔ وی در نسبت عالم به خدا تفاوت و نابسامانی بچشم می‌خورد. یعنی: در اینکه این عالم با همهٔ شرها و آفت‌ها و جنایت‌های خود، مخلوق خدای قادر و خردمند است، چندان استوار نیست. وی در آغاز کم‌وبیش خوش‌بینی عمومی «لایب‌نیتز»[3] و پاپ را از هم تفکیک می‌کند. ازاین‌رو، در کتاب فلسفهٔ نیوتن می‌گوید: ملحدان و بی‌ایمانان، وجود خدا را به سبب وجود شرّ در عالم انکار می‌کنند. و پس از آن خاطرنشان می‌کند که: اصطلاحات **خیر**[4] و **سعادت**[5] که خوش‌بینان و اصحاب کلیسا تکرار می‌کنند، الفاظی نامفهوم و مبهم و تیره هستند. «و این به سبب آن است که پدران کلیسا خود می‌گویند که آنچه برای تو بد و شرّ به‌نظر می‌آید، در نظام کلّی خوب و خیر است. آیا دلایل استوار وجود خدا را ترک می‌گویی، فقط برای اینکه می‌بینی گرگ‌ها گوسفندان را می‌خورند، و عنکبوت‌ها مگسان را می‌گیرند؟ باید دقیق شوی و دریابی که: همین حیوانات که خورده و بلعیده می‌شوند، به‌طور مداوم و از سر نو زاده می‌شوند، و این امر باید تو را مجاب و قانع سازد که همهٔ این امور داخل در طرحی و نظمی راستین است که فقط صاحب‌نظران آگاه آن‌را در جهان مشاهده می‌کنند.»[6] ـ بسیار خوب، امری که برای من و تو در حکمِ شرّ، و برای دیگران مایهٔ خیر و برکت و شادمانی است، تیره و مبهم و نسبی نیست؟ وانگهی، اگر این شرّها را نظام کلّی ایجاب می‌کند، هدف از زادن و مردن، و بلعیده شدن و در کامِ گرگان رفتن چیست؟! چه کسی بدین‌گونه کارها عنوان خردمندانه و با نظام می‌تواند بدهد؟ این بدبینی ولتر را زلزله‌یی که در نوامبر ۱۷۵۵ در لیسبون رخ داد، شدیدتر کرد. زلزلهٔ مذکور در جشن مذهبی اوّل نوامبر که بیشتر مردم در کلیسای بزرگ شهر جمع بودند، روی داد و تخمیناً حدود سه هزار نفر در کلیسا و بیست‌وهفت هزار نفر در نواحی گوناگونِ شهر را کشت! ولتر از شنیدن این خبر سخت ناراحت شد، و خشم او وقتی شدیدتر شد که شنید: کشیشانِ فرانسوی این مصیبت دردناک را معلولِ گناهان

---

1. Nature.
2. Art.

۳. گتفرید ویلهلم لایب‌نیتز Gottfried Wilhelm Leibniz (۱۷۱۶ ـ ۱۶۴۶م.) دانشمندِ ریاضی و فیلسوف بزرگ آلمانی. (← لایب‌نیتز، در همین کتابِ حاضر).

4. Good.
5. Well- being.
6. *Philosophie de Newton*, 1,3.

مردم لیسبون دانسته‌اند. ولتر شعر آتشینی سرود و در آن قیاسی ذوحدّین بکار برد، بدین طریق که: «یا خدا می‌توانست از این شرّ جلوگیری کند و نکرد، یا می‌خواست جلوگیری کند ولی نتوانست!» او نمی‌توانست به آن جوابی که اسپینوزا داده بود، قانع شود که: «خیر و شرّ اصطلاحات بشری هستند، و دربارهٔ کلّ جهان قابل استعمال نیستند، و بدبختی‌ها و مصائب ما از نظرگاه ابدیّت سخت حقیر و ناچیز است.» اگر استدلال می‌کنی که من در برابر این تودهٔ عظیم هستی ناچیزم، در پاسخ استدلال تو باید بگویم: بلی، ولی همهٔ جانورانی که محکوم به مرگ هستند، و تمام موجوداتی که از نعمت حسّ برخوردارند مبتلای درد و رنج‌اند، و همچون من در میان درد و رنج و اندوه جان می‌سپارند. آن کرکسی که بر شکار خویش پیروز می‌شود، و حریصانه مشغول دریدن اندام‌های غرقه در خون اوست، به ظاهر همه چیز را به مراد خویش می‌بیند، ولی ناگهان شاهینی زوبین‌چنگ سر می‌رسد، و با منقار تیزش این کرکس را از هم می‌درد، در این هنگام مردی با گلولهٔ مرگ‌بار خود این شاهین مغرور را می‌کشد، و سرانجام خود این مرد در میدان جنگ، بر روی خاک‌ها زخمی و خون‌آلود در میانِ کشتگان جان می‌سپارد، و طعمهٔ لاشخواران و زاغان می‌گردد. بدین ترتیب همهٔ جانداران عالم در رنج بسر می‌برند، همه برای رنج کشیدن می‌زایند، و همه همدیگر را از میان می‌برند. و اما شما می‌خواهید از این اجزای شوم و تیره‌بخت، و از نگون‌بختی‌های آن‌ها سعادتِ کلّی بسازید؟! بیچارهٔ ناتوان تیره‌بخت، در این کار چه سعادتی نهفته است که فریاد برمی‌آوری که: «هر چیزی به‌جای خویش نیکوست؟»[1]

ـ انسان، معرفت و ارادهٔ او

ولتر در فلسفهٔ نیوتن خاطرنشان می‌کند که چند تنی که لاک را شناخته‌اند، وی را (یعنی ولتر را) مطمئن کرده‌اند که نیوتن نیز مانند لاک پذیرفته بود که: معرفت ما از طبیعت به اندازه‌یی عظیم نیست که به ما اجازه دهد تا در این باب بحث کنیم که برای خدا ناممکن و سخت است که برای «موجودی مشمول العنایه»[2] موهبت تفکّر بدهد. و این، آشکارا نشان می‌دهد که ولتر این نظریه راکه: روح جوهری غیرمادی است، فرضی

---

۱. منتخب آثار ولتر (*Selected Works from Voltaire*=) چاپ مک کیب j. Mccabe چاپ دوم، ۱۹۴۸، ۹۱-۹۴، چاپ لندن.

2. Extended thing.

غیرلازم می‌شمارد. وی در مقالهٔ روح از کتاب فرهنگ فلسفی بحث می‌کند که: «اصطلاحاتی چون جوهر روحانی[1] کلماتی است که سرپوش نادانی ما قرار می‌گیرند. یونانیان میان نفس مدرکه[2]، و نفس ناطقه[3] فرق می‌گذاشتند. ولی اوّلی یقیناً وجود ندارد، و چیزی جز حرکت اندام‌های شما نیست! و عقل انسان نمی‌تواند هیچ‌گونه برهان قانع‌کننده‌تری برای وجود روحی، بالاتر از ارواح پست که در جانداران یافت می‌شود، بیابد. آری این روح با عقل دریافته نمی‌شود، و تو تنها به نیروی ایمان آن را توانی دانست.» البته ولتر بحث مُقنعی در این باب نمی‌کند، و در اینکه امری به‌نام «نفس باقیه»[4] هست که پس از فناء تن باقی باشد یا نه، چیزی نمی‌گوید و آن‌را سربسته و بی‌نتیجه می‌گذارد.

در مورد آزادی و اختیار انسان، از نظرگاه علم‌النفس، ذهن ولتر همواره در تغییر و دگرگونی بود. در رسالهٔ مابعدالطبیعه از حقیقت اختیار دفاع می‌کند، و در این راه به‌دلیل بی‌واسطه آگاهی که در برابر همهٔ انتقادها و ردّهای نظری یارای مقاومت دارد، دست می‌یازد. ولی در تصنیف دیگرش، یعنی فلسفهٔ نیوتن به راهی دیگر می‌رود. در مطالب و امور جزئی و ناچیز، وقتی معلوم نیست که مرا به انجام کاری در یک راه بیش از راه دیگری بیندازد، ممکن است بگوییم من اختیار بی‌تفاوت[5] دارم. برای نمونه، اگر من اختیار این را داشته باشم که به چپ و راست برگردم، و اگر من میلی به انجام یکی و غرضی در ترک دیگری نداشته باشم، این انتخاب و گزینش نتیجه اختیار و ارادهٔ[6] خود من است. واضح است که این اختیار ناچیز و جزئی، در اینجا در یک معنی جزئی و بیشتر لفظی و ادبی بکار رفته است در همهٔ حالات دیگر نیز وقتی آزاد و مختار هستیم، اختیاری که داریم درواقع «بی‌اختیاری»[7] است، و «این بدان معنی است، که ما وقتی محرک‌هایی داریم، خواست و ارادهٔ ما به‌وسیلهٔ همان محدود و مقیّد می‌گردد. و این محرک‌ها همیشه، نتیجهٔ نهایی فهم[8] یا غریزه[9] هستند.» اینجا اختیار را به ظاهر پذیرفته‌ایم. ولی ولتر چون این فرق را روشن ساخت می‌رود بر سر این مطلب که «هر چیزی علّت‌ها و اسباب خود را دارد، بنابراین اراده و خواست شما هم علتی دارد. کسی نمی‌تواند

---

1. Spiritual Soul.
2. Sensitive Soul.
3. Intellectual Soul.
4. Immortal Soul.
5. Liberty of Indifference.
6. Volition.
7. Spontaneity.
8. Understanding.
9. Instinct.

چیزی را بخواهد جز اینکه بداند نخست آن‌را دریافته است... و این است دلیل آنچه لاکِ خردمند[1] جرأت نکرده بود که نام اختیار را بر زبان آورد! آری، یک ارادهٔ آزاد برای او مفهومی جز یک خیال[2] ندارد. وی اختیاری جز آنچه می‌خواهد و انجام می‌دهد و بیشتر بدان آگاهی دارد، نمی‌شناسد.»[3] بالاخره «... باید بپذیریم که هیچکس به اعتراضات مخالف اختیار، جز به زور فصاحتِ سفسطه‌آمیز و چیره‌زبانی مبهم جواب نتواند داد، چه این، مطلبی است که خردمند از تفکر دربارهٔ آن می‌ترسد. ولتر در مقالهٔ آزادی از فرهنگ فلسفی آشکارا می‌گوید که: «اختیار بی‌تأثیر» یا «آزادی مطلق» هر دو کلمه‌هایی بی‌معنی است، و آن‌ها را مردمانی ساخته‌اند که به‌ندرت از خود و آزادی راستین خبر دارند!» شخص هر چیزی را که می‌خواهد، به وسیلهٔ یک محرک معین شده است، ولی همین شخص می‌تواند و آزاد است که آن‌را انجام بدهد یا ندهد. در همین مقاله محاوره‌گونه‌یی میان دو تن به نام‌های «الف» و «ب» ترتیب می‌دهد که بسیار جالب است:

ب: آخر من روحی دارم که هزارگونه تعقل می‌کند، در صورتی که سگم با تعقّل بیگانه است. می‌توان گفت که سگ جز افکار ساده چیزی ندارد، در حالی‌که من هزاران اندیشهٔ معقول دارم.

الف: بسیار خوب، شما هزار بار از او آزادترید، یعنی هزار بار نیروی فکر کردنتان از او بیشتر است. اما به هیچ صورت دیگر آزاد نیستید.

ب: چطور؟ یعنی من نمی‌توانم آنچه را دلم می‌خواهد بکنم؟

الف: منظور شما از این بیان چیست؟

ب: منظورم همان است که همه مردم می‌گویند، مگر هر روز نمی‌گویند که: «اراده‌ها آزاد است.»؟

الف: مثل هرگز دلیل نمی‌شود. بیشتر توضیح بدهید.

ب: منظور این است که من آزادم هر طور دلم می‌خواهد بخواهم.

الف: اجازه دهید بگویم که این بیان شما بی‌معنی است. اگر کسی بگوید: «من می‌خواهم که بخواهم» گفتهٔ او در نظر شما مضحک نیست؟ خواستن شما نتیجهٔ مستقیم افکاری است که در ذهنتان پیدا می‌شود. می‌خواهید زن بگیرید یا نه؟

---

1. The Wise Locke.
2. Chimaera.
3. *Philosophie de Newton*, 1, 14.

ب: اگر بگویم نمی‌خواهم، چطور؟

الف: این جواب مثل آن است که کسی بگوید: «گروهی معتقدند که کاردینال مازارین مرده، و گروه دیگر می‌گویند که زنده است، اما من به هیچ‌یک اعتقاد ندارم.»

ب: بسیار خوب، می‌خواهم زن بگیرم.

الف: خوب، این شد جواب حسابی. چرا می‌خواهید زن بگیرید؟

ب: برای اینکه دختر زیبای شیرین حرکات با تربیت و نسبةً پول‌داری را که خوب هم آواز می‌خواند و پدر و مادرش از مردمانی بسیار شریف هستند، دوست دارم، و خوشحالم که او هم مرا می‌خواهد، و خانواده‌اش نیز از این وصلت راضی‌اند.

الف: این‌ها همه دلیل «خواستن» شماست. می‌بینید که بی‌دلیل نمی‌شود خواست، با این دلایل در زن گرفتن آزادید؛ یعنی: قدرت امضاء کردن قباله ازدواج در شما هست.

ب: چطور! بی‌دلیل نمی‌توان چیزی خواست؟ پس تکلیف این مثل دیگر که می‌گوید: «ارادهٔ من دلیل من است، من می‌خواهم برای اینکه اراده کرده‌ام» چه می‌شود؟

الف: رفیق عزیز، این گفته نامعقول است و معلول بی‌علّت ممکن نیست.

ب: چطور ممکن نیست؟ وقتی که من طاق و جفت‌بازی می‌کنم، آیا دلیلی هست که جفت را بر طاق ترجیح بدهم؟

الف: البته!

ب: خواهش دارم بفرمایید دلیل آن چیست؟

الف: دلیل آن همان فکر جفت است که در مخیّلهٔ شما بیشتر از فکر طاق خطور می‌کند. اگر تصور کنید که گاه می‌خواهید برای اینکه علّتی در آن خواستن شما وجود دارد، و گاه بدون علّت می‌خواهید، تصور مضحکی است. وقتی که می‌خواهید زن بگیرید، البته دلیل قاطع این خواستن را درک می‌کنید، اما وقتی که طاق یا جفت‌بازی می‌کنید، دلیل بازی کردن جفت یا طاق را نمی‌فهمید. معهذا دلیلی در کار هست.

ب: پس باید گفت که من آزادی ندارم.

الف: در ارادهٔ خود آزاد نیستید، ولی در اعمال خود آزادید؛ یعنی وقتی می‌توانید عملی را انجام بدهید که قدرت انجام دادن آن‌را داشته باشید.

ب: پس همهٔ کتاب‌هایی که دربارهٔ «آزادی مطلق» خوانده‌ام...؟

الف: همهٔ این کتاب‌ها ابلهانه است![1]

□ □ □

با وجود این، نباید این بیان ولتر را دربارهٔ جبریّت[2] و اضطرار، بدین معنی گرفت که: ولتر قانون اخلاقی را کنار گذاشته است. چه با قول جبریّت و اضطرار در حرکات و سکنات، دیگر تکالیف از میان می‌روند، و قوانین اخلاقی سست‌بنیاد می‌شوند. ولتر در این مورد، عقیدهٔ خود را با لاک سازگار کرده، و همچون او می‌گوید: «**هیچ اصول فطری اخلاقی در انسان وجود ندارد.**» ولی خدا ما را چنان سلوک می‌دهد که سرانجام ضرورت عدالت را به چشم می‌بینیم. با وجود این، یک حقیقت آشکار است که ولتر به دگرگون شدن و ناپایداری اصول اخلاق توجه یافته بود. و ازاین‌رو، در رسالهٔ مابعدالطبیعه تذکر می‌دهد که: «آنچه را در اقلیمی فضیلت[3] می‌نامند، در اقلیم دیگر رذیلتش می‌گویند، و این قوانین اخلاقی به مقتضای السنه و آداب و رسوم قابل تغییرند.» و در همین حال، «برخی قوانین طبیعی وجود دارد که باید اهل همهٔ اقالیم آن‌ها را بپذیرند.» خدا به انسان عواطف و احساسات تغییرناپذیری[4] بخشیده که با قلب و جان او پیوستگی جاودانه دارند. مظاهر و نمودهای این عنایت خدا را، در پایه‌های قوانین جامعهٔ انسان می‌توان دید. به‌نظر می‌رسد که اصول و معانی این قانون سخت و استوار است، و به ما اصرار می‌ورزد که: دیگران را نباید آزار داد. و آنچه مطلوب فرد است، باید برآورده شود، به شرط آنکه مایهٔ زیان و آزار بی‌جهت همسایگان و دیگر مردمان نباشد. با وجود این، همچنانکه از یک «خداپرستی خالص» یا به قول خودش توحید جانبداری کرده، همینطور هم هرگز به نسبیت کامل در اخلاق نگرویده است. البته احساس مذهبی

---

۱. منتخب آثار ولتر، چاپ مک کیب، ۲۵۳/۲- ۲۵۵، چاپ لندن، ۱۹۶۹. ـ این قسمت را مرحوم نصرالله فلسفی استاد دانشگاه تهران نیز در منتخب فرهنگ فلسفی، ۲۰ و ۷۱ با اندک تفاوتی ترجمه کرده‌اند که به‌نظر این بنده، به‌جای آزادی، اختیار مناسب‌تر بود. ولتر در کتاب فیلسوف نادان نیز با صراحت می‌گوید: «تصور یک ارادهٔ آزاد، باطل است. این بسیار شگفت و حیرت‌انگیز است که حیوانی به اندازهٔ پنج پا از قانون عمومی عالم مستثنی باشد. ممکن است بگوید که طبیعت با بخت و اقبال و تصادف = Chance این کار را انجام می‌دهد، ولی بخت و اقبال و تصادفی وجود ندارد، و ما این کلمه را اختراع کرده‌ایم تا هر پدیدار معلومی را که علت آن ناشناخته است، به‌وسیلهٔ آن توجیه و بیان کنیم!»

2. Determinism. 3. Virtue. 4. Inalienable Feelings.

شدیدی که در امثال پاسکال[1] دیده شده، یقیناً در ولتر وجود نداشته است؛ و نیز به کمالِ مطلوب یک اخلاق متعالی اعتقادی نداشته است، مع‌الوصف همچنانکه الحاد و بی‌دینی را ردّ کرده، نسبیّت مطلق اخلاق را هم مردود شمرده است.



با شرح فوق، ممکن است که این سؤال مطرح شود: «ولتر که در مورد اختیار انسان به یک نوع جبریّت و اضطرار معتقد بود، آزادی سیاسی را چگونه موجّه و درست می‌پنداشت؟» باید دانست که وی با وجود اینکه ارادهٔ انسان را آزاد نمی‌دانست، در همان حال، یکی از مدافعان سرسخت و پرشور و ثابت‌قدم آزادیِ سیاسی[2] بود. مانند لاک، او نیز معتقد بود، انسان دارای حقوق و مزایایی است که باید از طرف دولت[3] محترم شمرده شود؛ و نیز مانند منتسکیو آزادی و شرایط و اوضاعِ موجود در انگلستان را می‌ستود. ولی باید مقصود او را از آزادی سیاسی فهمید: نخستَ و پیش از همه، انسان باید در تفکّر و اندیشه کردن، و بیان مافی‌الضمیر خود آزاد باشد. به عبارت دیگر، بیش از همه چیز **آزادی فلسفی** مورد توجه او بود و **آزادی فیلسوفان**[4] را می‌خواست که در این روزگار با او هم‌مشرب و هم‌داستان بودند. وگرنه او یک دموکرات نبود، و نمی‌خواست که تودهٔ مردم را در به‌دست گرفتن زمام حکومت و رهبری یاری دهد. درواقع، وی مدافع تسامح بود که به نظر او برای ترقّی و رشد علمی و اقتصادی ضرورت دارد؛ همچنین از استبداد ظالمانه[5] و خودکامگی فرمانروایان نفرت داشت. با وجود این، عقاید روسو را در باب مساوات و برابری ریشخند کرد.

حکومت مطلوب او: سلطنت پادشاهی خیرخواه بود که در پرتو تعالیم فیلسوفان فکرش منور گشته و سهل‌گیر و با تسامح شده باشد. وی به سوداییان[6] و پندارگرایان[7] اعتمادی نداشت؛ و از تصانیف و مکاتبات وی چنین به نظر می‌آید که به گمان او تودهٔ پست یا طبقهٔ عامّه[8] که وی از راه لطف آنان را مردم می‌نامد همواره باید پست بمانند و

---

۱. Blaise Pascal (۱۶۶۲- ۱۶۲۳م.) فیلسوف عرفان‌مسلک و ریاضیدان نامدار فرانسوی، که در هجده سالگی ماشین حساب را ساخت، و در رشتهٔ فیزیک و هندسه نیز کارهای ارجمند کرد. از سخنانِ اوست که: «دل را دلایلی است که عقل بدان‌ها راه ندارد!» (← بلز پاسکال، در کتابِ حاضر).

2. Political Liberty.
3. State.
4. Liberty for *les Philosophes*.
5. Tyrannical Despotism.
6. Dreamers.
7. Idealists.
8. "The Rabble".

جز این نمی‌توانند! شرایط مطلوب برای آزادی و تسامح، و پدید آمدن قوانین نیکو برای رفتار و طرز عمل متعادل تنها زیر سایهٔ سلطان روشنفکر و نیکوی فرانسوی مقدور است؛ مشروط بر اینکه دشمنان او درهم شکسته شوند، و تنویر افکار در سایهٔ تعلیم فلسفه جایگزین اصول و خرافات مسیحی گردد. یقین است که ولتر هرگز نمی‌اندیشید که رستگاری و صلاح و فلاح مردم از راه همّت کردن و آگاه شدن تودهٔ مردم و قیام شدید آنان حاصل می‌آید. اگرچه، نوشته‌های او برای ایجاد زمینه به انقلاب فرانسه کمک کرد، با وجود این اشتباه بزرگی است اگر ولتر را به منزلهٔ ناظری بدانیم که با دید بازی به آینده نظر می‌کرده، یا آگاهانه طالب تقویت انقلاب به مفهوم امروزی آن بوده است. دشمن او بیش از فرمانروایان، روحانیان و ارباب کلیسا بودند. یک جا در فیلسوف نادان می‌گوید: «... مردم هرگز آزاد نخواهند شد مگر آنگاه که فرمانروایان و روحانیان به دار آویخته شوند.» و به دنبال آن اظهار می‌دارد که: «زمین، وقتی حق خود را به‌دست خواهد آورد که آسمان نابود شود!» و همه دانند که کلیسا مظهر آسمان در زمین است. همچنین وی توجّهی در آزادکردن مؤسسات و ایجاد قانون اساسی به مفهومی که منتسکیو از تفکیک قویٰ[1] داشت، ابراز نمی‌کرد. وی طالب این بود که قدرت حکومت را بیفزاید، و آن‌را از زیر نفوذ و تسلّط کلیسا آزاد سازد.

اما این مطالب که به نحو اجمال بیان کردیم، نباید بدین معنی تلقی شود که ولتر دشمن پیشرفت و ترقّی مردم بود به عکس، وی یکی از بزرگترین پراکندگان دانش و فرهنگ و تمدن در اروپا بود، و اگر به اصطلاح دینی سخن بگوییم، قلم وی چون دَمِ پسر مریم مردگان را زنده می‌کرد: نهایت آنکه دَمِ عیسیٰ مردگان جسم و تن را، ولی سرِ قلم ولتر و سادگی و استواری نوشته‌های او ارواح مرده را جان می‌داد و حیات تازه می‌بخشید! ولی کلمات تمدن و فرهنگ برای او معانی دیگری داشت. یعنی او بیشتر طالب ترقّی و پیشرفت در ساحت عقل و تفکّر و علم و اقتصاد بود تا پیشرفت سیاسی تودهٔ مردم، چه هیچوقت ولتر، پیشرفت سیاسی را به معنی انتقال به دموکراسی یا حکومت توده نمی‌دانست و اعتقادش این بود که: تنها سلطان روشنفکر و پادشاه خیرخواه می‌تواند پیشرفت علم و ادب و سهل‌گیری در عقاید را تأمین کند نه دیگران!

---

1. Seperation of Powers.

ـ تاریخ چیست؟

ولتر می‌گوید که: تصنیف او مقاله‌یی در آداب و رسوم که در سال ۱۷۳۹ـ۱۷۴۰م. نوشته شد، و در سال ۱۷۵۶ انتشار یافت، دنبال کار بوسوئه[1] است. «بوسوئه نامدار، که در گفتار خویش مبلغی از تاریخ عمومی یا جهانی را آورده، روح حقیقت را دریافته، جز اینکه در شارلمانی[2] امپراطور فرانسه متوقّف شده است.» وی می‌خواهد از آنجا که بوسوئه کار را ترک کرده، از سر گیرد و ادامه دهد ازاین‌رو، عنوان کامل کتاب او این است تصنیفی در تاریخ عمومی، و در منش‌ها و روح ملّت‌ها از شارلمانی تا روزگار ما[3] اما در حقیقت وی خیلی پیش‌تر می‌آید، و از چین آغاز می‌کند، و به هند و فارس و عرب می‌رسد، و تاریخ کلیسا را در مغرب و مشرق پیش از شارلمانی مورد بحث قرار می‌دهد.

ولتر اگرچه می‌گوید: کار او دنبالهٔ کار بوسوئه است، ولی پرواضح است که مفهوم تاریخ در نظر او با معنی آن در نظر اسقف مو[4] بسیار فرق دارد. برای بوسوئه وقایع مهم تاریخ عبارت است از: خلقت، رفتار خدا با قوم یهود، تجسم خدا در مسیح پسر مریم، رشد و نضج کلیسا. همچنین وی تاریخ انسانیت را از بدو خلقت تا روز رستاخیز، به منزلهٔ یک واحد و به منزلهٔ مظهر و نمودی از قدرت کاملهٔ پروردگار در نظر می‌گیرد. و چنین جلوه می‌دهد که انسان همواره خدا را می‌پرستیده است. با ظهور ولتر، نظرگاه الهی و مابعدالطبیعی سنت اوگوستین (۴۳۰ـ ۳۵۴ م.) و بوسوئه آشکارا و به‌سادگی از صحنهٔ علم خارج می‌شود. «تاریخ جایگاه کنش متقابل خواست‌ها و تمایلات انسان است.» ترقّی و پیشرفت از وقتی آغاز گشته که آدمی‌زاد توانسته است از شرایط و احوال زندگی حیوانی بدر آید، و حکومت عقل و اندیشه آغاز گردد. به‌ویژه این مرحله از ترقّی و پیشرفت، وقتی صورت‌پذیر گشته که استبداد خردمندانه[5] پدیدار آمده، و همین پدیدار

---

۱. jaques Benigne Bossuet (۱۷۰۴ـ ۱۶۲۷م.) خطیب و روحانی و مورخ نامی فرانسوی. وی از تاریخ بیانی ربّانی کرده، و کتابی که ولتر کار خود را دنبال آن می‌پندارد، گفتار در تاریخ عمومی = *Discourse on Universal History* نام دارد، که بوسوئه آن‌را به سال ۱۶۸۱م تألیف کرده است.

2. Charlemagne (۷۴۲ـ ۸۱۴م.)

3. *An Essay on General History and on the Manners and Spirit of Nations from Charlemagne up to our Days.*

۴. Meaux، مقصود بوسوئه است.

5. Rational Despotism.

مهم به تنهایی توانسته است که اصلاحات بنیادی و راستین اجتماعی را برای برخی کشورها به ارمغان آورد.

اما تصوّر اینکه تاریخ، وسیله‌یی است برای اجرا شدن مقاصد الهی، و نیز اینکه عنایت و توفیق خدایی مایهٔ پیشرفت تاریخ باشد، امری نامعلوم و نامعقول است؛ زیرا اگر چنین باشد اعتقاد استوار و عقل‌پسند در مورد وحدت و پیوستگی امور تاریخی و جریانات متفاوت و ناهماهنگ آن نمی‌توان یافت. ولتر در تاریخ به سادگی، فکر پژوهش تجربی را پیشنهاد می‌کند، و هر گونه فرضیات قبلی و اعتقاد جزمی را از ساحت آن دور می‌سازد. وی فلسفهٔ تاریخ[1] را در سال ۱۷۶۵ نوشت، و همان را در پیشگفتار مقاله‌یی در آداب و رسوم[2] نیز گنجانید، ولی در آن رساله مطلب تاریخ را چندان از نظرگاه فلسفی تعقیب نمی‌کند، به داستان‌های مرموز و قصه‌های پریان و دیوان نیز استناد می‌کند، و بیان آن‌ها را در شرح و تبیین تاریخ و وقایع آن لازم می‌داند. برای نمونه، در کتاب نظراتی دربارهٔ تاریخ[3] از مرد آگاه و نیکی سخن می‌گوید که در سدهٔ هجدهم زاده، ولی می‌تواند با صراحت و وضوح دربارهٔ غیب‌گویی‌های معبد دلفی[4] سخن بگوید. با وجود همهٔ این‌ها ولتر همچنان اصرار می‌ورزد که باید تبیین‌های فوق طبیعی را از همهٔ ساحات تاریخ دور کرد، و او خود را در این راه از پیش‌قدمان می‌داند و می‌گوید: «برای نوشتن تاریخ منطبق با اصول فلسفه، باید نظرگاه و وضعی فیلسوفانه داشت، و این کار را تنها مردی می‌تواند که فیلسوف و روشنفکر[5] باشد، و بوسوئهٔ نامدار فیلسوف نبود!».

ولتر، بنابراین عقیده که وظیفهٔ مورخ سرگرم کردن خوانندگان خود با قصّه‌های افسانه‌وش نیست و نباید آنان را با داستان‌های دراز کم نتیجه مشغول بکند، صلاح را در این می‌بیند که مردم باید تاریخ قرون جدید را بخوانند تا تاریخ عهد قدیم را. در تصنیف کوچک ولی مهمّی به‌نام بررسی‌های جدید دربارهٔ تاریخ[6] می‌گوید که: تنها مرور اندکی بر

---

1. Remarques Sur l'histoire. 2. *Essai Sur les moeurs.* 3. *Remarques sur l'histoire.*

۴. Oracles of Delphi، دلفی نام محلّی است در یونان قدیم، واقع در سرزمین فوسیس (phocis)، شهرت آن بیشتر مربوط به این است که جایگاه مهم‌ترین معبد یونان و مظهر غیب‌گویی‌های اپولو (Apollo) خدای نور و هنر و زیبایی در آن است.

۵. A man of the Enlightenment. مقصود ولتر از این کلمه کسی است که در سدهٔ هجدهم زاده شده باشد، که عصر روشنگری یا پرتوافگنی و ظهور فیلسوفان *Les philosophes* بوده است.

6. *Nouvelles Considérations sur l'histoire.*

تاریخ قدیم روشن می‌کند که چند حقیقت با صدها بل هزارها افسانه و دروغ و اباطیل به هم آمیخته است! مثلاً مورخ ژرف‌بین و پژوهشگر باستان مجبور نیست که شخصیت ورّاج و شایعه‌پرداز هردوت[1] را بنویسد، و همهٔ قصص و داستان‌های او را حقیقت مسلّم بینگارد. جز اینکه می‌توان گفت: این واقعیت را که پژوهش دربارهٔ همین افسانه‌ها، و حتّی غیب‌گویی‌های معبد دلفی در حدّ خود معقول و سودمند است، انکار نمی‌توان کرد چنان‌که ویکو[2] نیز به همین اعتقاد بود. افسوس ولتر با وجود ذکر این نکات، در عمل چندان بدان‌ها پای‌بند نمی‌ماند، و چنان‌که گفتیم در تحقیقات خود از امور ناموثق و افسانه‌یی نیز بسیار سود می‌جوید. وی برای ترجیح تاریخ قرن جدید بر تاریخ قدیم دلیل دیگری داشت، و آن عبارت بود از اعتقاد استوار وی به برتری دنیای جدید، و سبب آن‌را وجود فیلسوفان نواندیش در این دوره می‌پنداشت. در کتاب نظراتی دربارهٔ تاریخ اظهار می‌دارد که: «آرزوی من این است که: جوانان تاریخ را با دقت و شوق فراوان بخوانند، به‌ویژه تاریخ روزگارانی که برای ما سخت جالب و پرکشش است؛ و این دوره به‌نظر من پایان سدهٔ پانزدهم است؛ زیرا از این هنگام بود که اروپا چهرهٔ خود را دگرگون کرد. به عبارت دیگر قرون وسطی برای ما هیچ‌گونه کشش و جاذبیّت ندارد!»

این فکر در تعدادی از تصانیف ولتر اظهار شده است. «ما گفتیم که روزگاران گذشته اگر بوده یا نبوده چندان اهمیتی ندارد؛ زیرا جهان یهودیان قدیم با جهان ما که هر کس با شایستگی و سخت‌کوشی خود می‌تواند نقشی در اوضاع و تأثیری در بهبود شرایط زندگانی داشته باشد، متفاوت است. مطالعهٔ قرون قدیمه، حسّ کنجکاوی را راضی می‌کند؛ در حالی‌که مطالعهٔ قرون جدید ضرورت دارد، و فهم آن واجب است.» به‌نظر

---

۱. Herrodote (۴۲۰- ۴۸۴ ق. م.) مورخ یونانی، که او را پدر تاریخ لقب داده‌اند. وی در بابل و مصر و فلسطین و کشورهای دیگر سیاحت کرد، و اطلاعات گرانبهایی گرد آورد، از آثار معروف او: جنگ‌های ایران و یونان را می‌توان نام برد. آثار وی مورد اطمینان است، جز اینکه اطناب و عبارت‌پردازی زیاد کرده، و ولتر به این نکته اشاره می‌کند.

۲. Giambattista Vico (۱۷۴۴- ۱۶۸۸م.) یکی از فیلسوفان بزرگ ایتالیاست. وی در آغاز دکارتی‌مذهب بود، ولی بعدها رأی او عوض شد و گفت: متأخران (=Moderns) در علوم و صنایع پیشرفت کرده‌اند، ولی علوم انسانی هنوز اهمّیّت قدیم خود را ــ همچنانکه در یونان بوده ــ نیافته است. از مهم‌ترین کتاب‌های او «خردمندی قدیم ایتالیاییان = *Ancient Wisdom of the Italians*» نام دارد که به سال ۱۷۱۰ نوشت (ــ تاریخ فلسفهٔ کاپلستون، ۶/۶۲- ۱۵۴، چاپ لندن).

پژوهشگران تاریخ و دانشمندان فلسفهٔ تاریخ، این نظر و بینش خاصّی، در مقام ولتر به‌عنوان یک مورخ و یک فیلسوف تاریخ وهنی عظیم پدید می‌آورد. ولی البته نظرگاه‌ها و نکته‌سنجی‌های حکیمانه دارد. در مقالهٔ مختصر ملاحظات جدید دربارهٔ تاریخ، خاطرنشان می‌کند که: پس از اینکه سه یا چهار هزار سند مربوط به جنگ‌ها و صدها تصنیف راجع به تاریخ خواندم، و بر مندرجات همه آگاه گشتم، خود را به ندرت داناتر از پیش یافتم. «من دربارهٔ فرانسه و نقش ساراسن‌ها[1] در جنگ شارل مارتل[2] بیشتر از آن نمی‌دانم که دربارهٔ تاتارها و ترکان و پیروزیِ تیمور لنگ[3] بر بایزید[4] می‌دانم!»

به‌جای نقل جنگ‌ها و کارهای پادشاهان و حکایت چاپلوسی در پیشگاه آن‌ها، شخص می‌تواند در تاریخ‌ها، نفوذ فضایل و تأثیر رذایل در ملّت‌ها، و بیان قدرت و ضعف آن‌ها، و قصهٔ تأسیس و ترقّی هنرها و صنایع را بیابد و بخواند. سرانجام، برای کسی که می‌خواهد تاریخ را «به عنوان فردی متمدّن و فیلسوف» بخواند، «دگرگونی‌های آداب و رسوم و اخلاق و قوانین، بهترین و مهم‌ترین موضوع بررسی می‌تواند قرار بگیرد.» همینطور در کتاب روح عادات و رسوم[5] بحث می‌کند که: «می‌خواهم نشان بدهم جامعهٔ بشری در این روزگار (سدهٔ سیزدهم و چهاردهم) چگونه بود؟ چه مردمی و با چه شرایطی در کانونِ خانواده‌ها می‌زیستند؟ چه هنرهایی رشد یافت و پیدا شد؛ نه مصائب و جنگ‌هایی را یاد کنم که در تاریخ‌های معمولی ذکر می‌کنند، زیرا این امور نشانه‌هایی از بدخواهی‌های فرمانروایان و تیره‌بختی‌های فرمانبرداران است.» بیشتر «وقایع نگاران»[6] که فیلسوف نبوده‌اند «این حقیقت‌ها را به باد فراموشی سپرده‌اند، و بدبختانه مفتون و فریفتهٔ اعمال پوچ سرهنگان و فرمانروایان و قهرمانان شده‌اند.» وی نه تنها از اروپا، بلکه حتی از شرق دور، و از آمریکا نیز سخن می‌گوید و آداب و رسوم آن‌ها را یاد و انتقاد می‌کند، و نه فقط از جهان مسیحی، بلکه از دنیای اسلام و مذاهب مشرق‌زمین نیز بحث

---

1. Saracens [حشیشیُّون = اسماعیلیان].

۲. Charles Martel (۶۸۸ ـ ۷۴۱م.) پسر پپن دوهریستال Pepin d,Heristal سردار معروف فرانسه و اروپا، وی دارای اختیارات سلطنتی بود. در سال ۷۳۲ اعراب را در پواتیه Poitiers شکست سختی داد، و از نفوذ بیشتر اسلام مانع شد، مارتل یعنی: چکش و پتک.

۳. Timur = Tamerlane تیمور لنگ.

۴. *Bayazid* =*Bajazet* بایزید سلطان عثمانی.

5. *Esprit des moeurs.* 6. Chroniclers.

می‌کند. البته نظرات تاریخی او، و معرفت و آگاهی او نقص فراوان دارد، ولی این امر، مایهٔ عیب‌جویی از وی نمی‌شود، زیرا کیست که در کار او نقصی یا ترک اولایی نباشد؟ از یک نظر، تاریخ او کمتر از آن بوسوئه عمومی و جهانی است. زیرا در چهارچوب تبیین مابعدالطبیعی این کشیش یک وحدت عقلی بچشم می‌خورد که شامل همه نوع انسان می‌شود، در حالی‌که کار ولتر این چنین نیست. ولی از جهات دیگر «روح عادات و رسوم» ولتر از گفتار دربارهٔ تاریخ عمومی اسقف مو بیشتر با واقعیت و اصول عقلی سازگار است؛ زیرا ولتر در بحث‌های خود بیشتر دربارهٔ آداب و رسوم و هنر و فرهنگ آن‌ها سخن رانده، ولی اسقف مذکور از این کار تن زده است.

ـ اخلاق چیست؟

در این مبحث، به‌جای گفتار طولانی، قسمتی را که ولتر در فرهنگ فلسفی آورده، و در عین اختصار و اجمال بسیار پرمعنی و نکته‌سنجانه است، عیناً نقل می‌کنیم. می‌گوید:

«... در تألیف بی‌معنی غرض‌آلودی به‌نام تاریخ رومیةالصُغری[1] که در چهارده مجلّد است، خواندم که: عیسویان صاحب اخلاق هستند، اما کافران اخلاقی ندارند! خوب، آقای نویسندهٔ این چهارده جلد کتاب، جناب‌عالی این گفتار ابلهانه را از کجا گرفته‌اید؟ عجب! پس این همه اخلاق ارسطو، و زالئوکوس[2] و کاروندااس[3]، و سیسرون، و اپیکتیتوس، و مارکوس اورلیوس چه معنی دارد؟ آقای لوبو[4]، در دنیا یک اخلاق بیشتر نیست، چنانکه یک علم هندسه بیشتر وجود ندارد. ناچار به من خواهند گفت که: بیشتر مردم از علم هندسه بی‌خبرند. درست است. امّا همین که اندکی از این علم آگاه شدند، در اصول آن با هم موافق خواهند بود. روستاییان، کارگران، و هنرمندان هرگز درس اخلاق نگرفته‌اند، یا آثار سیسرون و ارسطو را نخوانده‌اند.

اما همین‌قدر که در اندیشه شوند، ندانسته شاگردان سیسرون هستند. رنگرز هندی،

---

1. Historie de 13as- Empire.

۲. Zaleucus فیلسوف و مقنن یونانی، که حدود هفت قرن پیش از میلاد مسیح می‌زیسته است.

۳. Charondas گفته‌اند: وی از شاگردان فیثاغورس بوده، در قرن پنجم پیش از میلاد در سیسیل زاده، و در جوانی قوانینی برای زادگاه خود نوشت، که ارسطو برخی از آن‌ها را در کتاب سیاست آورده است. گویند: به موجب یکی از قوانین موضوعهٔ وی، ورود به مجلس عامّه با سلاح ممنوع بود. یک روز کاروندااس متوجه شد که خود این قانون را رعایت نکرده. و با سلاح به مجلس درآمده، پس بی‌درنگ خود را کشت!

۴. Le Beau مؤلف تاریخ رومیةالصغری است.

چوپان تاتار و ملاح انگلیسی، درست و نادرست را از هم تمیز می‌دهند. کنفوسیوس[1] هرگز، چنان‌که برای طبیعیات اصل و قاعده‌یی وضع می‌کنند، روش اخلاقی خاصّی ابداع نکرده، بلکه اصول اخلاق را در دل‌های همهٔ مردم جهان یافته است.

همین اخلاق در دل فستوس[2] قاضی رومی هم، که بنی‌اسراییل به کشتن سنت پل[3] وادارش کردند، وجود داشت. وقتی که یهودیان به او گفتند: پل به جرم اینکه بیگانگان را به معبد ایشان راه داده است، باید کشته شود، جواب داد: «**بدانید که رومیان هرگز کسی را تا از خود دفاع نکرده باشد، نکشته‌اند.**» اگر بنی‌اسراییل از اخلاق بی‌بهره بوده‌اند، یا اخلاق با ایشان بیگانه بوده است، رومیانْ برخلافْ به اصولِ اخلاقی آشنا بوده و بدان می‌بالیده‌اند.

اخلاق در موهوم‌پرستی و رعایت آداب و تکالیف مذهبی نیست، و با عقاید دینی هم وجه اشتراکی ندارد. همه می‌دانند که در عقاید دینی مردمِ جهان اختلافِ فراوان هست، در صورتی که اخلاق همهٔ کسانی که از حقّ و انصاف پیروی می‌کنند، همیشه یکسان است. پس اخلاق هم مثل نور از یزدان به ما می‌رسد، و خرافات و عقاید باطل ما جز جهل و تاریکی چیز دیگری نیست...

ـ سرنوشت انسان

برخی از مردمان می‌گویند که: انسان ذاتاً خبیث و شیطان‌زاده و بدسرنوشت به‌دنیا می‌آید. از این عقیده نادرست‌تر چیزی نیست. رفیق، اگر تو به من می‌گویی که همهٔ عالم خبیث و شرور به‌دنیا می‌آیند، در حقیقت خود را نیز بدکار و بدسرشت معرفی می‌کنی و من باید چنانکه از روباه و تمساح می‌گریزم، از تو نیز برحذر باشم. ناچار خواهی گفت: خیر چنین نیست! من تغییر ماهیّت داده و اصلاح شده‌ام، زیرا نه مُلحدم و نه کافر، به من می‌توان اعتماد داشت.

از این قرار، باقی نوع بشر، که به قول تو یا ملحدند یا کافر، جماعتی دیو و غول هستند و هر وقت فی‌المثل با یکی از پیروان لوتر[4] یا یک نفر ترک روبه‌رو می‌شوی، بر تو مسلّم

---

۱. Confucius (۴۷۹ـ ۵۵۱ ق. م.) وی یکی از بزرگترین فلاسفه و دانشمندان اخلاق در چین بوده است.

2. Festus.

۳. Saint Paul از مبلغان دانشمند مسیحیت بشمار می‌رود. وی به سال ۶۷ پس از میلاد، به دستور نرون امپراطور روم کشته شد.

۴. Luther مارتین لوتر، کشیش آلمانی و پیشوای پروتستانی. در سال ۱۴۸۳ در ساکس متولّد شد. پس از

←

است که یا لختت می‌کند، یا تو را می‌کشد، زیرا به گمان تو هر دو شیطان‌زاده و بدسرشتند. یکی تغییر ماهیّت نداده و دیگری فاسد شده است. معقول‌تر و نیکوتر این است که به مردم بگویند: «شما همگی خوب و نیک نهاد بوجود آمده‌اید، و دریغ است اگر صفای ذاتی خود را تباه کنید، زیرا نوع بشر باید مانند افراد مردم رفتار بکند. اگر کشیشی زندگانی رسوا و ننگینی داشته باشد، به او می‌گویند: «نمی‌ترسی که مایهٔ بدنامی مقام روحانیت می‌شوی؟» اگر کسی قاضی بود، به او می‌گویند: «چون به مشاورت فرمانروا مفتخری، باید سرمشق دیگران باشی». اگر سرباز بود، برای تشویق او می‌گویند: «به خاطر داشته باش که از فلان فوج بزرگ هستی.» ولی در حقیقت به هر کس باید گفت: «مقام و فضیلت انسانی خود را فراموش مکن...»

اگر همهٔ کودکان جهان را جمع کنید، در ایشان جز بی‌گناهی، و لطف و هراس چیزی نخواهید دید. اگر شرور و بدکار و سنگدل بوجود آمده بودند، همانطور که در بچهٔ مار و ببر، شوق گزیدن و دریدن دیده می‌شود از خوی ذاتی خود علامتی نشان می‌دادند. ولی چون طبیعت به انسان و کبوتر و خرگوش سلاح تعرض و حمله نداده، نتوانسته است غریزهٔ میل به انهدام و تخریب هم به آنان بدهد.

دنیا را نخستین فرد طمّاع خراب کرده است... جمعیّت زمین به یک میلیارد می‌رسد.[1] این مقدار کم نیست. از این عدّه، پانصد میلیون زن به خیاطی و نخ‌تابی و غذا دادن و پرورش کودکان و خانه‌داری مشغولند، و کمی هم از همسایگان خود بدگویی می‌کنند! من باز می‌دانم که در مردم جهان دست‌کم دویست میلیون کودک وجود دارد که نه کسی را می‌کشند نه غارت می‌کنند. همین‌قدر هم سالخورده و بیمار هست که توان کشتن و دزدیدن ندارند. حداکثر صد میلیون جوان و زورمند می‌ماند که می‌توانند جنایتی مرتکب شوند. از این صد میلیون نیز، نود میلیون پیوسته به کار کشاورزی و تهیهٔ پوشاک و خوراک مشغولند و وقت بدکاری ندارند.

در ده میلیون دیگر هم مردم بیکار خوش‌گذران خوشخوی، و هنرمندانی که به کار

← تحصیل در جامعهٔ روحانیان کاتولیک، در سال ۱۵۱۱ به رم سفر کرد، و در آنجا از فساد اخلاق و انحراف روحانیان از اصول راستین مسیحیت آگاه شد، و بر ضدّ کلیسای کاتولیک و سلطهٔ پاپ قیام کرد. وی کتاب مقدس را به آلمانی ترجمه کرد و آیین‌نامهٔ جدید مذهبی نوشت، و در سال ۱۵۴۶ درگذشت.

۱. این رقم البته در عصر ولتر صحیح بوده است.

خود سرگرمند، قاضیان و روحانیانی که به ظاهر طالب زندگانی بی‌آلایشند، بسیارند. پس بدخواه و شرور واقعی منحصر می‌شود به چند سیاستمدار، اعمّ از روحانی یا غیر آن، که همیشه در پی برهم زدن عالم‌اند، و چند هزار بیکار و ولگرد که در خدمت این سیاستمدارانند! پس هیچوقت عدهٔ این خدمتگزاران وحشی جمعاً از یک میلیون نمی‌گذرد، و من راهزنان و دزدان را هم به حساب این گروه آورده‌ام، بنابراین در سخت‌ترین اوقات، در هزار تن از مردم جهان، تنها یک نفر را می‌توان بدکار و بدسرشت نامید، و آن نیز همیشه چنین نیست!...

ـ ادبیات و اهل ادب

ناصح ار پندی دهد گویند در وی حیلتی است
ظالم ار ظلمی کند گویند در آن حکمتی است

(بهار).

در روزگاران توحش، وقتی‌که «فرانک»[1]ها و «ژرمن»[2]ها و «برتن»[3]ها و «لمبارد»[4]ها و عیسویانی که در سرزمین اسپانیا مقهور و مغلوب اعراب بودند، از خواندن و نوشتن بهره‌یی نداشتند. مدارس و دانشگاه‌هایی تأسیس شد که تقریباً همه با کلیسا و جامعهٔ روحانیت بستگی داشت و آموزگاران کلیسا هم جز با زبان خاصّ خود چیزی نمی‌دانستند که آن‌را به کسانی که طالب بودند بیاموزند. فرهنگستان‌ها که مدتی بعد پیدا شدند، بر مهملات مدارس به چشم تحقیر نگریسته‌اند؛ اما کمتر جرأت کرده‌اند که با آن‌ها مخالفت کنند. زیرا مهملاتی هم هست که باید ناچار محترم شمرد، به شرط آنکه به چیزهای مورد احترام بستگی داشته باشد.

به دستهٔ محدود صاحب‌نظرانی که در جهان پراگنده‌اند، بیشتر دانشمندان واقعی و ادیبانی خدمت کرده‌اند که در انزوا بسر می‌برند، و از دفتر کار خود بیرون نمی‌آیند. این

---

۱. فرانک Francs به طوائفی وحشی گفته می‌شود که از قرن سوم تا پنجم میلادی و پس از آن از آلمان به فرانسه حمله بردند، و در آنجا مسکن گرفتند.

۲. Germains نام طوائفی از نژاد هند و اروپایی که از آسیا به اروپا هجرت کردند و در سرزمینی به‌نام ژرمنستان سکنی گزیدند. قبائل «ساکس» و «فرانک» و «آلمان» و «گت» و «واندال» از جملهٔ آنان بودند.

۳. Bretons ساکنان برتانی در شمال غرب فرانسه.

۴. لمباردها Lombards نام گروهی از طوایف ژرمانی است که در قرن ششم میلادی در شمال ایتالیا دولتی توانا تأسیس کردند، و این دولت در سدهٔ هشتم به دست فرانسویان برچیده شد.

طبقه نه بر کُرسی‌های دانشگاه‌ها به مباحثه و استدلال پرداخته، نه در فرهنگستان‌ها بیان مبحثی را ناتمام نهاده‌اند، ولی تقریباً همگی ظلم و آزار دیده‌اند. **بیچاره نوع بشر طوری ساخته شده است که همیشه آنان که در راه پر خَس و خاشاک کهن قدم می‌زنند، بر آن‌ها که می‌خواهند راهی تازه نشان بدهند، سنگ می‌زنند.**

منتسکیو می‌گوید: اقوام سکایی[1] دو چشم غلامان خود را می‌کندند تا هنگام زدن کوه حواسشان جمع‌تر باشد. «انکیزیسیون» یا محکمهٔ تفتیش و بازجویی عقاید نیز چنین می‌کند، و در تمام کشورهایی که این دیو مهیب فرمانروا است، همهٔ مردم کورند. بیش از صد سال است که در انگلستان مردم دو چشم دارند، و مردم فرانسه هم می‌خواهند کم‌کم یک چشم خود را باز کنند. اما گاه کسانی در جامعه پیدا می‌شوند که با یک چشم بودن هم مخالف‌اند. اینجا «دکارت» ناچار جلای وطن می‌کند، «گاسندی»[2] متهم می‌شود. «آرنولد»[3] در تبعید بسر می‌برد. با هر فیلسوفی همان می‌کنند که بنی‌اسراییل با پیامبران خویش کردند!

شاید بزرگ‌ترین بدبختی یک مرد فاضل و ادیب در این نیست که موردِ حسدِ همکاران یا هدف افترا و تحقیر فرمانروایان جهان باشد، بزرگترین مصیبت برای او این است که محکوم رأی گروهی نادان شود. احمقان و جاهلان گاه کارهای عجیب می‌کنند. بدبختی دیگر اهل ادب این است که به چیزی دل بسته نیستند. یک فرد متوسط جامعه، در دستگاه دولت مقام کوچکی برای خود می‌شمرد و به همین سبب همکارانش از او جانبداری می‌کنند، و اگر بر او ستمی رفت، به سهولت مدافعانی پیدا می‌کند. اما اهل ادب بی‌یار و یاور است. مثل ماهی بالدار، که اگر کمی از آب بالا پرید، طعمهٔ پرندگان می‌شود و اگر سر زیر آب برد، به کام ماهیان دریا می‌رود.



---

۱. سکاها Saka, Saca نام قومی مختلط است که عنصر آریایی در آن‌ها غالب بود. این مردمان در روزگار هخامنشیان، و پیش از آن‌ها در اطراف ایران می‌زیسته‌اند.

۲. Pierre Gassendi فیلسوف و ریاضی‌دان فرانسوی (۱۵۶۲- ۱۶۵۰ م.) وی از جمله کسانی است که بر فلسفهٔ ارسطو ایراد و انتقاد داشت.

۳. Arnauld که وی را به لقب کبیر نیز ملقّب کرده‌اند حکیم الهی سدهٔ هفدهم میلادی است که بر ارسطو و ارباب کلیسا هر دو ردّ نوشته است.

ـ دئیسم[1] یا خداپرستی طَبْعی

باید دانست که آن‌را به «خدایی» در برابر «عیسایی» ترجمه کرده‌اند، و این بنده به خداپرستی طَبْعی برمی‌گردانم، و در امر دیانت بسیار مورد توجه ولتر بوده، یکی از نحله‌های مذهبی روشنفکرانه است که برای نخستین بار در میان گروهی از نویسندگان و متفکّران انگلیسی پیدا شد، که سرسلسلهٔ آنان مردی بود به‌نام لُرد هربرت[2] اهل چربوری از ایالت‌های انگلیس، و آخرین آنان شخصی است به‌نام هانری سنت جان و ایکانت بالینگبروک.[3] این گروه که مردانی دانشمند و آزادی‌خواه بودند، می‌گفتند: اصول دیانت مسیح به خرافات زیاد آمیخته شده، و دکان شخصی یا گروهی دنیامداران گشته، و آن صمدپرستی که ادعا می‌کنند، درست نیست، بلکه مردم صنم‌پرست شده‌اند و نمی‌دانند، و ارباب کلیسا در این راه از همه مقصرترند. لیکن اصولی را که ما پیشنهاد می‌کنیم، خداپرستی راستین است، و حقایقی که بیان می‌کنیم، هیچیک از خرافات دیانت مسیحی کلیسایی را در خود ندارد. یکی از آن اصول که این جماعت مدعی بودند این بود که: خدا حقیقت را بی‌واسطهٔ نبی یا پیامبر، می‌تواند به دل مردم الهام کند، و عدالت وی نیز جز این اقتضاء نمی‌کند. ازاین‌رو، وجود پیامبر و وحی‌های آسمانی را نمی‌پذیرفتند. این گروه می‌گفتند: توحید واقعی از آن ماست. اما مسیحیان کلیسایی فیلسوف واقعی و مؤمن حقیقی کسی را می‌پنداشتند که به اصولی که خدادانان مسیحی وضع کرده بودند گردن بنهد و ایمان داشته باشد، وگرنه هر اندازه هم خداپرست و محقق و ربانی و پرهیزگار بود، ملحدش می‌خواندند و به فرانسه Deiste می‌گفتند که در لغت به معنی خدایی است. ولیکن از توضیح مختصری که دادم، خوانندگان درمی‌یابند که این کلمه از نظرگاه دو طرف متخاصم، دو معنی جداگانه یافته بوده است. این کلمه را واضعان آن که اصول متبع کلیسا را نمی‌پذیرفتند به معنیِ خداپرستی خالص و طبعی و طبیعی می‌گرفتند؛ چنانکه دیدرو[4] هم که آثار یکی از نویسندگان مذکور را به فرانسه ترجمه

---

1. Deism.
2. Lord Herbert of Cherbury (1583- 1648).
3. Henry St.john, Viscount Bolingborke.
۴. دنی دیدرو Denis Diderot (۱۷۸۴-۱۷۱۳م.) از بزرگ‌ترین نویسندگان و فیلسوفان فرانسه است، وی را موجد دائرةالمعارف فرانسه می‌دانند. از جمله آثار وی «ژاک جبری =jacques le fataliste» است که پر از

←

می‌کرده، دئیسم[۱] را به معنی ته‌ئیسم[۲] برگردانده که توحید یا یکتاپرستی معنی دارد. اما مخالفان این جماعت، این کلمه را مرادف با کفر و الحاد می‌دانستند.

اصول عقاید این جماعت در رسالاتی که لرد هربرت مذکور در بالا نوشته، چنین بیان شده است: پنج تصور یا مفهوم دینی وجود دارد که با توفیق الهی به‌طور فطری و از آغاز زمان آفرینش در ذهن انسان جایگزین شده است: ۱ـ ایمان به یک مبدأ متعال؛ ۲ـ لزوم پرستش وی بدون تقید به آداب و تشریفات بخصوص؛ ۳ـ طلب کردن زندگانی مبنی بر تقوی و فضیلت، که خود بهترین نوع پرستش پروردگار است؛ ۴ـ توبهٔ فردی و قلبی از گناهان و کارهای بد؛ ۵ـ لزوم ثواب و کیفر در جهان دیگر.

به‌نظر لرد هربرت، این اصول که ذکر شد در ذهن یا دل نخستین انسان و به اصطلاح دینی: ــ آدم ابوالبشر ــ بوده، و اگر ارباب دین و خداوندان دستار و آباء کلیسا به حریم اعتقادات خلق خدا دست تعدّی دراز نمی‌کردند، این مفاهیم تا آخرین فردی که از این جنس دو پا بر روی کره خاک باز می‌ماند، همچنان اصول عقاید وی بشمار می‌آمد! اما اهمّیّت و اعتبار این مذهب خداپرستی خالص از وقتی در تاریخ عقاید بیشتر شد که ولتر و یاران او که فیلسوفان باشند و به‌ویژه دیدرو، آن‌را وسیلهٔ ردّ و انتقاد مذهب کاتولیک قرار دادند. اگر به دقت آثار ولتر را خوانده باشید، می‌بینید که ولتر به نحوی از انحاء و به‌شکلی از اشکال در نوشته‌های خویش، از این اصول مذهبی که مورد پسندش بوده، سخن به میان می‌آورد، و منافع آن و مضار مذهب کاتولیک و اصول عقاید ارباب کلیسا را بیان می‌کند. یک کشیش فیلسوف‌نما هم به‌نام جوزف بوتلر[۳] کتابی نوشت به‌نام: شباهت یا وحدت مذهب طبیعی و الهامی[۴]، و در آن کتاب کوشید تا نشان دهد که اصول مذهب طبیعی، و الهامی یا برگرفته از وحی، یکی است. زیرا پیامبران را خدا می‌فرستد و جریان وحی نیز به فرمان او و از جانب اوست، و طبیعت را نیز او آفریده است. پس مرجع و منشأ همه اوست، و این اختلافات که دئیست‌ها راه انداخته‌اند، ناشی از بی‌ایمانی آن‌ها و

← تخیّلات لطیف فیلسوفانه است. وی در تنویرِ افکار مردم عصر روشنگری مدخلیّت تام داشته است. قبلاً از او نام برده‌ایم و در همین کتاب حاضر از او بحثی آمده است.

۱. Deism را که ما به خداپرستی طَبْعی ترجمه می‌کنیم، حکیم مرحوم محمدعلی فروغی «خدایی» ترجمه کرده، در برابر عیسایی. ۲. Theism یعنی: توحید یا خداپرستیِ [الهامی].

۳. Joseph Butler (۱۷۵۲ـ ۱۶۹۲مـ.)، کشیش، و عالم اخلاق و متکلم انگلیسی.

4 . *The Analogy of Religion, Natural and Revealed,*

که در کتب عربی زیر عنوان المقایسة بین المذهب‌الطبیعی و الالهامی نیز ترجمه شده است.

نزاع در لفظ است. اما دئیست‌ها با اتکاء به اصولی که ولتر بیان و تأکید کرده بود، در جواب این کشیش و دیگران کتاب‌ها نوشتند، و از جمله مدتی پیش از این تاریخ، مردی به نام جان تولند[1] رساله‌یی تصنیف کرده بود به نام مسیحیّت، چیستان نیست[2] و در آن بیان کرده بود که: مذهب طبیعی آن است که همهٔ مردم به فطرت خویش بدان می‌گرایند، و نتیجهٔ آن پاکی و پارسایی و برادری و برابری آدمیان است، اما مذهب الهامی پر از اسرار و رموز و متشابهات و سخنان چند پهلو است که مایهٔ تشعب و تحزّب می‌گردد، و این همه مذاهب به‌سبب آن پیدا شده است که: هر کس دریافت خود را از این اسرار و رموز حقیقت پنداشته، و از آن دیگران را واهی و باطل شمرده، تا به جنگ و جدل پرداخته‌اند[3]، و به‌قول حافظ:

جنگ هفتادودو ملّت همه را عذر بنه   چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

ـ ولتر و برنارد شاو

شک نیست که هر فیلسوفی کم‌وبیش پیروانی دارد، ولی فیلسوفانی بخت‌یارتر بوده‌اند که پیروان آن‌ها مردانی صاحب‌نظر و اندیشمند و صاحب قلم بوده‌اند. ولتر که خود از بزرگ‌ترین و چیره‌دست‌ترین نویسندگان دنیا بشمار می‌رود، و همواره می‌گفته: «من با این تکه کاغذ و دوات کوچک کلیسا و دولت هر دو را واژگون و دگرگون خواهم کرد»، برای اشاعهٔ افکار خود به مردانی مانند خود نیاز داشت. در این راه مردانی مناسب و بزرگ بوجود آمده‌اند که بی‌شک باید یکی از بزرگترین آن‌ها را برنارد شاو[4] فیلسوف و نویسندهٔ ایرلندی بشمار آورد.

این برنارد شاو در خانواده‌یی تهیدست از مادر زاد، بعدها کار نویسندگی مقالات در روزنامه‌ها و مجلّات را پیشه کرد و از این طریق به امرار معاش پرداخت. وی همواره از انگلیسی‌ها و هم‌میهنانش گله داشت که «کتاب‌های مرا می‌خوانید ولی به پندها و نصایحم گوش نمی‌دهید.» از سال ۱۸۷۹ به نمایش‌نامه‌نویسی و داستان‌سرایی پرداخت.

---

۱. John Toland (۱۷۲۲ـ ۱۶۷۰مـ.) دانشمند مادی انگلیسی و مدافع آزادی فکر، که در فکر ولتر و دیدرو و هولباخ و دیگران تأثیر بسزا داشت.

2. *Christianity not mysterious.*

۳. این مطالب از دائرةالمعارف بریتانیکا، ۱۸۱ـ۳/۷ چاپ ۱۹۶۸م، و دائرةالمعارف مختصر فلسفه و فلاسفهٔ مغرب، ۹۱، چاپ لندن، ۱۹۷۰، و کتاب Norman L. Torrey زیر عنوان *Voltaire and the English Deists*، ۸ـ۱۰۳، چاپ لندن، سال ۱۹۳۰ گرفته شده است.

4. Bernard Shaw.

گفته‌اند: نمایش‌نامه‌های او بهتر و قوی‌تر از داستان‌های اوست. به‌نظر وی سعادت و خوشبختی آدمی‌زادگان از زمانی آغاز خواهد شد که: بتوانند سوسیالیسم را بپذیرند و مطابق آن زندگی کنند.

وی در بسیاری از آثار خود از ولتر به احترام و بزرگی یاد می‌کند.

در یکی از کتاب‌های فلسفی و عمیق خود که: رهنمای زن فهیم به سوسیالیسم، کاپیتالیسم، سوویتسم و فاشیسم[1] نام دارد از ولتر یاد کرده، و ما دو سه مورد از افکار او را در زیر می‌آوریم:

۱. وقتی از **اختلافات مذهبی**[2] سخن می‌گوید، سخن را بدانجا می‌کشاند که: کم‌وبیش مذهب برای آسایش تودهٔ مردم لازم است. اما مانند ولتر می‌گوید: مقصودش از دین خداپرستی خالص و خالی از خرافات کشیشان و ارباب کلیساست و آنگاه این قول معروف ولتر را نقل می‌کند که: **«اگر هم خدایی بدین‌سان وجود نداشته باشد، لازم است که او را اختراع کنند.»**[3] پس از مرگ ولتر، انقلاب فرانسه، حکومت آن کشور را در دست نجیب‌زادگان و مردانی رسمی گذاشت که از این مقوله هیچ تجربه‌یی نداشتند. آن‌ها شروع کردند که بدون خدا حکومت کنند، زیرا بسیاری از داستان‌هایی که دربارهٔ خدا به کودکان می‌گفتند، آشکارا دروغ بود و اصلی نداشت، و بدین علت که کلیسا یا بیشتر از آن ارباب کلیسا، با انقلاب مخالف و دشمن بودند. سرانجام همین نجیب‌زادگان سر یکدیگر را بریدند و در مزبله‌ها انداختند! و در میان همین هرج و مرج و بی‌ایمانی، نظامیی به‌نام ناپلئون پیدا شد که آن وضع دردبار و فجیع را بر سر فرانسه آورد...».[4]

۲. وقتی از حدود آزادی فرد و دولت سخن می‌راند، می‌گوید: همیشه این قول ولتر درخشان و قابل تأمل است که «جمع و تودهٔ مردم عاقل‌تر و کاردان‌تر از یک نفر است؛ اگرچه آن یک نفر حکیم باشد.»[5]

۳. در کتابی که به‌نام دخترک سیاه در جستجوی خدا نوشته، این دخترک را از میان همهٔ طوایف و اقوام و عالمان دین و فیلسوفان گذر می‌دهد و این دخترک سؤال خود را طرح

---

1. *The Intelligent woman's Guide to Socialism, Capitalism Sovietism and Fascism* , London, 1971.

2. Religious Dissensions.

3. "If there were no god it would be nesessary to invent him". (p. 377).

4. *Ibid*, p. 378.

5. *Ibid*, p. 491.

می‌کند که: «من در جست‌وجوی خدا هستم»، ولی هیچیک از جواب‌هایی که می‌شنود او را قانع و خرسند نمی‌کند تا اینکه دختر به «عمارت نظیف و پاکیزه‌یی می‌رسد که در میان باغ خرّمی قرار دارد. پیرمرد نجیب لاغر اندامی آن باغ را با ذوق و سلیقهٔ خاصّی احداث کرده بود.

این پیرمرد چشمانی نافذ داشت، و دماغش طوری جالب بود که تصور می‌شد تمام صورتش دماغ است و از دهانش طوری آثار طعنه و ریشخند و نکته‌سنجی پیدا بود که گفتی همهٔ صورتش دهان بود! این مرد ولتر بود.

دختر سیاه که این خصوصیات را در پیرمرد دید، بر او مسلّم شد که چهرهٔ این مرد تمام هوش و ذکاوت است، پس او را مورد خطاب قرار داد و گفت: «خیلی ببخشید آقا، اجازه می‌دهید با شما صحبت کنم.» پیرمرد بزرگوار پاسخ داد: «چه فرمایشی دارید؟» دختر گفت: «خواهش می‌کنم که راه به سوی خدا را به من نشان دهید، چون قیافهٔ شما از همهٔ کسانی که من تا به حال دیده‌ام به نظرم داناتر می‌رسد.»

پیرمرد گفت: «بیا توی باغ تا بگویم. پس از مدت‌ها بررسی و تعمّق بر من ثابت شده است که بهترین راه برای یافتن خدا کشاورزی است؛ با شخم زدن و کندنِ زمین خدا را خواهی یافت.»

دختر سیاه با نومیدی اظهار داشت که:

«نه من از این راه در جست‌وجوی خدا نیستم، خیلی ممنونم مرخص می‌شوم.»

پیرمرد پرسید: «آیا از راه خودت که می‌گویی تا به حال موفق شده‌یی خدا را پیدا کنی؟»

دختر سیاه توقف کرد و گفت: «نه، نمی‌توانم گفت که کامیاب شده‌ام، اما روش شما را نیز نمی‌پسندم.»

پیرمرد گفت: «بسیاری از مردم که خدا را یافته‌اند از او خوششان نیامده و باقی عمر را از دست او گریزان بوده‌اند؛ تو نیز سر خود گیر و برو، چه از کجا می‌دانی که وقتی خدا را پیدا کردی از او خوشت خواهد آمد؟»

دختر گفت: «خودم هم نمی‌دانم، این زن کشیش شعری می‌خواند که اگر کمال را بیابیم و جمال او را مشاهده کنیم، ناچار عاشق آن خواهیم شد.»

پیرمرد گفت: «این زن کشیش سخت کودن بوده است! زیرا وقتی ما کمال را می‌یابیم

از او دوری می‌کنیم؛ او را به دار می‌آویزیم؛ مسمومش می‌کنیم؛ دست و پایش را به زنجیر بسته زنده زنده می‌سوزانیم. من در تمام عمر خود کوشیده‌ام با این روش، کار خدا را انجام دهم و به دشمنان او بفهمانم که باید به خود بخندند.[1] ولی اگر به من بگویی که خدا از این راه می‌گذرد برفور خود را در نزدیک‌ترین سوراخ پنهان می‌کنم و از ترس دَم برنمی‌آورم تا وی از آنجا رد شود. زیرا اگر مرا دید یا بوی مرا شنید آیا ممکن نیست همانطور که من با حشرات موذی که برخلاف میل من عمل کرده‌اند رفتار کنم، او هم مرا زیر پای خود له کند؟ آنان که دنبال خدا می‌گردند و پیوسته فریاد می‌کشند «ای کاش می‌دانستم خدا کجاست؟» باید سخت مردمان خودفروش و پرمدعایی باشند؛ زیرا می‌پندارند که طاقت آن‌را دارند که در پیشگاه خدا بایستند! آیا این راهبه داستان ژوپیتر و سمله[2] را برای تو نگفته است؟

دختر گفت: «نه چگونه بوده است آن حکایت؟»

پیرمرد گفت: «ژوپیتر یکی از نام‌های خداست؛ ناچار می‌دانی که خدا هزاران اسم دارد!»

دختر گفت: «راست است و آخرین کسی را که دیدم می‌گفت: نام خدا، اللّٰه است.»

پیرمرد گفت: «درست است، به هر حال ژوپیتر عاشق سمله شد و همواره حال او را مراعات می‌کرد و به شکل آدمی بر او آشکار می‌شد. ولی سمله سخت از خود راضی بود، و چنین می‌پنداشت که باید خدای خدایان او را با تمام عظمت و جلال و جبروت خود دوست داشته باشد؛ از ژوپیتر در خواست که با تمام دبدبه و کبکبهٔ الوهیّت بر وی آشکار شود.»

دختر گفت: «آن وقت چه شد؟»

پیرمرد گفت: «همان چیزی که اگر سمله اندک آگاهی و دقت می‌داشت می‌توانست آن‌را پیش‌بینی کند؛ مانند پشه‌یی که در آتش افتد، به خاکستر مبدّل شد. اکنون تو نیز خود را بپای و کودن مشو و بدان که خدا همواره با توست و همواره از هر چیزی به تو نزدیک‌تر بوده است، ولی اینکه خود را آشکارا بر تو نمی‌نماید از رحمت خداوندیِ

---

۱. گفته‌اند: مقصود برنارد شاو، ایهامی است از ستمگاران و مردمان توانگر فرومایه و لئیم که بر تودهٔ مردم ظلم می‌کنند و آن‌ها را نادان و خرافی و سبک‌مغز و گرسنه می‌گذارند.

۲. jupiter خدای خدایان یونان، و Semele معشوقهٔ اوست.

اوست تا مبادا شناخت جمال و کمالِ او تو را دیوانه سازد. بیا و از من بشنو و باغچهٔ کوچکی برای خود بساز و شخم بزن و تخم بیفشان و درخت بکار و علف‌های هرزه را وجین کن و قانع باش به اینکه هر گاه ناشیانه باغبانی کنی، خدا بازوانت را فشار داده، خبردارت کند، و آن هنگام که کار خویش را به خوبی انجام دهی بر تو رحمت و برکت فرستد.»

دخترک سیاه گفت: «پس هرگز قادر به دیدار جمالِ او نخواهم بود؟»

فیلسوف پیر در پاسخ گفت: «نه، هرگز، و اگر عاقل و زیرک باشی در کشاورزی با من یاری می‌کنی.»

دختر سخن او را شنیده، چماق خود را دور افکند و به باغ اندر آمد و مشغول کشت و زرع شد و گاه‌گاه مردان دیگری نیز به باغ می‌آمدند و کمک می‌کردند... و دخترک کم‌کم به آمدورفت آن‌ها خو گرفت.

دخترک روزی در پشت عمارتِ باغ، که سبزی‌های آشپزخانه را در آنجا کاشته بودند، یک مرد ایرلندی سرخ‌موی را دید که مشغول کار است و از او پرسید: «کی به تو اجازه داد اینجا بیایی؟»

ایرلندی پاسخ داد: «راستش را بخواهی کسی با من سخن نگفت، من سرخود اینجا آمدم؛ چرا نیایم؟»

دخترک گفت: «آخر باغ مال آقای پیرمرد است!»

ایرلندی اظهار داشت: «من سوسیالیست هستم، و نمی‌توانم بپذیرم که باغ‌ها مالِ یک نفر باشد! این پیرمرد به غروب عمر خود رسیده و دیگر کاری از او ساخته نیست، یکی را لازم دارد که برایش سیب‌زمینی بکارد؛ وانگهی از آن که وی کشت سیب‌زمینی را یاد گرفته، زمان درازی گذشته، و تاکنون معلومات جدید و اطلاعات دقیقی در مورد این گیاه و کشت آن کشف شده که او خبر ندارد.»[1]

---

۱. این ایرلندی، چنانکه معلوم است خود برنارد شاو است. وی خود سوسیالیست است و با ولتر ــ با همهٔ احترامی که نسبت به وی داشته ــ در این نکته که وی گفته بود: «مالکیّت حق است و هر کس ملک خود را بهتر کشت می‌کند»، سخت مخالف بوده است و اینجا چنانکه می‌بینید تلویحاً عقاید او را نادرست و ناقص می‌داند، و در کتابی پیش از این از وی یاد کردیم، از این موضوع مفصلاً بحث کرده است. (← راهنمای زن فهیم به سوسیالیسم و کاپیتالیسم و...، ۹ـ۱۳۴، چاپ لندن).

دخترک گفت: «پس تو در جست‌وجوی خدا به اینجا پناه نیاورده‌ای؟»
ایرلندی گفت: «جست‌وجوی خدا را وِل کن! البته اگر خدا بخواهد مرا پیدا کند حرفی ندارم بیاید و بیابد! اما من اعتقاد دارم که خدا هنوز آنچنانکه خود را می‌نماید نیست؛ یا به‌عبارت دیگر: خدا هنوز آنطور که باید ساخته و پرداخته نشده است. در درون ما چیزی هست که پیوسته ما را به سوی خدا می‌کشاند، ولی آنچه مسلّم است آن چیز در راه خود به سوی خدا اغلب دچار اشتباه‌ها و گمراهی‌های فراوان می‌گردد؛ یعنی من و تو باید تا حدّی که مقدور است راه را به سوی او پیدا کنیم ولی این کار نیز چندان سودمند نیست و دردی را دوا نمی‌کند، چون هزاران نفر از آدمی‌زادگان جز پر کردن شکم خود فکری ندارند.» سپس کف دست را با آب دهان تر کرد و به بیل زدن ادامه داد.
به‌نظر دخترک سیاه و پیرمرد فیلسوف هر دو، این ایرلندی مرد خشنی بود، ولی از آنجا که بدرد کار می‌خورد و خود نیز حاضر نمی‌شد از پیش آن‌ها برود، جورش را می‌کشیدند و می‌کوشیدند تا حد امکان آداب و عادات بهتری به او بیاموزند، و لهجه‌اش را اصلاح کنند. ولی هرگز موفق نشدند او را قانع نمایند که خدا چیز دیگری باشد جز یک مفهوم ابدی که هنوز به‌درستی درک نشده و هرگز کاملاً درک نخواهد شد؛ مگر اینکه با پذیرش سوسیالیسم درک و فهم او را آسان کنند!
روزی پیرمرد فیلسوف به دختر سیاه گفت: «برای دختر جوان و زیبایی مانند تو درست نیست که بی‌شوهر و بچّه بسر برد، امّا من هم پیرتر از آنم که بتوانم با تو ازدواج کنم، پس بهتر است زنِ این مرد ایرلندی بشوی.»
دختر سیاه به‌قدری دلبسته و مرید پیرمرد فیلسوف شده بود که ابتدا سخت از این پیشنهاد خشمگین شد، و حتی تمام شب را در فکر آن بود که چگونه ایرلندی را با چماقش از آنجا براند.
دخترک سیاه نمی‌توانست دریابد که پیرمردی شصت ساله زودتر از وقت لازم برای ازدواج با او به‌دنیا آمده است و طبیعی است که به‌زودی دنیا را ترک می‌کند و او را بدون همراه و ندیم می‌گذارد. اما پیرمرد فیلسوف، که سخت خردمند و نکته‌سنج بود، با زبان فصیح خود او را حالی کرد و با هم به پشت آشپزخانه رفتند، و همو ایرلندی را مخاطب ساخت و گفت که: دختر می‌خواهد زنِ او شود.
ایرلندی از شنیدن این سخن فریادی وحشتناک برآورد، و بیل را با یک ضربت شکسته و خواست تا از در باغ فرار کند، ولی دختر از پیش احتیاط لازم را بجا آورده بود

و در را قفل کرده و استوار بسته بود. ازاین‌رو، پیش از آنکه ایرلندی بتواند از فراز دیوار بیرون بپرد و خود را رها سازد، با کمک پیرمرد فیلسوف نگاهش داشتند. ایرلندی که سخت برآشفته بود و همهٔ اصطلاحات لهجهٔ خود را فراموش کرده بود، با خشونتی زیاد بانگ می‌کرد که: «رهایم کنید، شما می‌خواهید مرا وادار کنید با یک زن سیاه برزنگی همسری کنم، ولی من اصلاً زن نمی‌خواهم!»

ولی سخنان گیرا و دلپذیر فیلسوف پیر و لطایف طبیعی و زنانهٔ دختر سیاه وی را از آن تصمیم بازآورد. به‌ویژه پیرمرد او را گفت: که اگر از اینجا بیرون برود، گرفتار یک زنِ اجنبی می‌شود که دست‌کم به اندازهٔ این جوان، سالم و طبیعی و ساده نیست، سرانجام ایرلندی گفت: «چه عیب دارد، من تسلیم هستم!»[1]

با هم ازدواج کردند، و دخترک سیاه با کمالِ لیاقت توانست شوهر و فرزندانِ خود را که به رنگ قهوه‌یی زیبایی بودند، پرورش دهد و دوستشان بدارد.

نگاهداری کودکان و رسیدگی به سر و وضع شوهرش که هرگز حاضر نمی‌شد مانند دختر بی‌لباس زندگی کند، چنان دختر را مشغول کرده بود و سخنان فیلسوف پیر در دلش چندان اثر کرده بود که اندیشهٔ جست‌وجوی خدا بیشتر اوقات از سرش بیرون می‌شد، ولی وقتی هم به یاد آن پرسش باطنی خود می‌افتاد دیگر می‌فهمید که اشتغالی سخت خنده‌انگیز داشته است که: خدا ــ به قولِ آن زن کشیش ــ هیچ کاری ندارد جز آنکه شب و روز مراقب کارهایی باشد که این دخترک سیاه می‌کند!»

این بود ولتر از زبان برنارد شاو، که در همهٔ احوال او را می‌پسندید و بزرگش می‌داشت، جز اینکه بیش از وی به سعادت تودهٔ مردم و کارگران و اجتماع می‌اندیشید و به‌نظر خود مفهوم خدا را در سوسیالیسم می‌جست!

ــ خلاصهٔ کلام

دربارهٔ ولتر گفتنی بسیار است، ولی مجال سخن تنگ است. خواستیم خوانندگان صاحب‌دل را اندکی به نکاتی که ولتر دریافته، و به همکاریِ یاران خود آن‌ها را رواج داده، و عصر تنویر افکار یا روشنگری و پرتوافکنی را آغاز نموده، آگاهی بیابند. ولتر در فلسفه تعالیم کارتزین‌ها یا دکارتی‌مذهبان را دربارهٔ روح و معانی فطری رد کرد، و این مطلب را پیش از این بیان کردیم، و گفتیم: وی پیرو لاک انگلیسی بود، و او را «لاک

---

۱. مرغ زیرک که می‌پرید از دام   با همه زیرکی بدام افتاد! (حافظ)

خردمند» می‌نامید، و چون لاک منشأ علم و معرفت را مشاهده و تجربه و آزمایش می‌پنداشت، ولتر نیز به تبع وی گفت: وظیفهٔ عالم این است که در علم، علّت‌های عینی یا خارجی را پژوهش کند، و از فهم علّت نخستین و علّت غایی چشم بپوشد، که دست بشر به دامان آن‌ها نمی‌رسد. در مورد حکومت و کشورداری به استبداد مبنی بر فضیلت یا فرمانروایی پادشاه منورالفکر اعتقاد داشت، در سیاست معتقد به آزادی فکر و بیان و قلم بود، به‌ویژه در مورد آزادی فیلسوفان سخت پافشاری می‌کرد، و به آزادی و حکومت تودهٔ مردم چندان اعتنایی نداشت، و این همه را به اختصار بیان داشتیم.

یک نکتهٔ دیگر که قابل ذکر است این است که: وی انتقاد منتقدان مالکیت فردی را بیهوده می‌دانست و می‌گفت: جامعهٔ موجود باید میان فقیر و غنی تقسیم شود، و در فرهنگ فلسفی زیر عنوان مالکیّت صریحاً می‌گوید: «روح تملک، قدرت شخص را مضاعف و دوچندان می‌کند. مسلّم است که هر کسی ملک خود را بهتر زراعت می‌کند تا ملک دیگران را!»

ـ ردِّ خوش‌بینی:

ولتر: «یا خدا می‌تواند شرّ را از جهان دور کند و نمی‌خواهد، یا می‌خواهد این کار را بکند ولی نمی‌تواند؛ یا نه می‌تواند و نه می‌خواهد، یا اینکه هم می‌تواند و هم می‌خواهد. حال اگر می‌خواهد و نمی‌تواند قادر مطلق نیست. اگر می‌تواند ولی نمی‌خواهد، خیرخواه نیست. اگر نه می‌خواهد و نه می‌تواند، نه همه توان است و نه خیرخواه همه. و اگر هم می‌تواند و هم می‌خواهد، شرّ از کجا بر رویِ زمین می‌آید؟»[1]

ـ «تمامِ تئودیسه[2]، ارزش یکی از آزمایش‌های ژان انتوان نوله را ندارد.»[3]

---

1. Voltaire:

"Either God can remove evil from the world and will not, or being willing to do so, can not; or he neither can nor will; or he is both able and willing. If he is willing and can not, he is not omnipotent. If he can but will not, he is not benevolent. If he is neither willing nor able, he is neither omnipotent nor benevolent. If he both wants to and can, whence comes evil over the face the earth? (ولتر، فرهنگ فلسفی، ۶۹، ترجمهٔ تئودور بِسترمن; P.E.,*Ency, of Philosophy*, vol.8/265)

2. Theodicy [= عدل الهی] :

و در اینجا نام کتاب لایب‌نیتز است به همین نام، که دربارهٔ عدلِ الهی سخن می‌گوید.

3. Voltaire:

"The whole theodicy" Voltaire declared, "Is not worth one of jean Antoine Nollet's experiments"

ژان ژاک روسو[1] (۱۷۷۸-۱۷۱۲م.). این مرد [بزرگ] یک زندگانی بی‌سروسامان داشت. اصلاً از یک دودمان پروتستان فرانسوی بود و تعلیم و تربیت نخستین خود را از بستگان و خانواده دریافت کرد، پس از آن شاگرد یک گراورساز (حکاک) شد. بعد از آن به پاریس رفت، و در آنجا نظام جدیدی در نوشتن موسیقی ابداع کرد. و کم‌کم در حلقه‌های روشنفکری[2] راه یافت. همینطور در نوشتن نمایشنامه‌ها و بحث در محاسن و معایب نسبی موسیقی ایتالیایی و فرانسوی مشغول بود. روسو با رسالهٔ آیا پیشرفت علوم و فنون به فسادِ اخلاق انجامیده یا به تهذیب آن‌ها (۱۷۵۰) مشهور شد. او در این رساله اظهار کرده بود که تمدّن و عقل‌گرایی به انحطاط انسان انجامیده است. در سال ۱۷۵۴ روسو گفتار در علّت‌های نابرابری در میان آدمیان[3] را نوشت؛ این رساله گناه را متوجه نظام ارزش‌هایی می‌سازد که جاه‌طلبی‌ها و رذایلی را تشجیع می‌کند که از مالکیت ثروت برمی‌آید. وی در کار نوشتن دائرةالمعارف دیدرو با نوشتن مقالاتی در موسیقی، و اقتصاد سیاسی همراهی و همکاری کرد. پس از آن هلوئیز جدید[4] (۱۷۶۰) را انتشار داد که دفاعیّه‌یی بود از زندگانی طبیعی با آزادی هیجان و احساس؛ این داستان نشان می‌دهد که وسوسه‌های شهوانی و هوسرانی را می‌توان با یک ازدواج معقول مقهور ساخت و به زندگانی ثبات و شادمانی بخشید. این آثار، یک حملهٔ اساسی به دیدگاه روشنفکرانه و اخلاق مؤلّفان معاصر دائرةالمعارف بود که اساساً از روسو حمایت کرده بودند. کتاب پیمان اجتماعی[5] (۱۷۶۲) در باب حکومت آرمانی، می‌کوشد که نفرت روسو را از وابستگیِ انسان به انسان با امکاناتِ مورد تصدیقی که حیاتِ اجتماعی برای پیشرفت فضایل و اخلاق فراهم می‌سازد، سازش دهد. در اجتماعات، ولی اجتماعات کوچک، می‌توان آزادی جدیدی بدست آورد. در چنین اجتماعی کاربُردِ جدّی یک مسؤولیّت سیاسی به‌وسیلهٔ هر شهروند یک «ارادهٔ عامّ» پدید می‌آورد که در جست‌وجوی خیر عامّ هم فرد و هم جمع را صیانت می‌کند.[6] امیل[7] کتابِ مهم دیگر روسو است، که در طبیعی

1. Jean jacques Rousseau. 2. Intellectual Circles.

3. *Discourse on the Causes of Inequality among men.*

4. *New Elise* (*La Nouvelle Héloïse*).

5. *The Social Contract* (le Contrat Social).

6. Alfred Cobban, *Rousseau and the modern state.* 1955. 7. *Emile.*

کردن تعلیم و تربیت کودکان پرداخته و نخستین بار در سال ۱۷۶۲ در آمستردام انتشار یافت، و از آغاز انتشار مورد توجه بسیار شد، تا بجایی که بسیاری آن‌را مؤثرترین اثر روسو می‌شمارند. غَرَضِ روسو در این کتاب شرح اصول و نکاتی است که در تعلیم و تربیت به نظرِ او برجسته است و باید مورد عَمَل قرار بگیرد. امیل، توانگرزاده‌ایی است که در شرایط خاصِّ استثنایی، که حصول آن برای همه‌کس مقدور نیست، تعلیم و تربیت می‌یابد؛ مربّی او نیز (که در حقیقت خودِ روسو است) از جملهٔ مربیّان نادر و استثنایی است. روسو، در این کتاب، مربّی را تنها واسطهٔ میان کودک و طبیعت می‌داند، و معتقد است که انسان طبیعةً خوب است، و بنابراین هدف تعلیم و تربیت نباید این باشد که از کودک موجودی مصنوعی بسازد، بلکه باید هدف این باشد که از کُنه ذاتِ او خصوصیّات بالقوّه و خفته را بیرون بکشد، و با پرورش آن‌ها طفل را برای زندگانی آماده سازد.[1]

اندیشهٔ مذهبی روسو، اگرچه در نوسان بوده، اساساً **خداگرایی خالص**[2] است. در فلسفهٔ سیاسی، روسو تقدّم «ارادهٔ عمومی»[3] را بر ارادهٔ فرد[4] تأیید می‌کند. به نظر او دولت از این طریق بوجود آمد که مردمان با هم قرار گذاشتند که با شرایطی ـ و بر اساس پیمان‌هایی ـ همزیستی داشته باشند. در حال طبیعی همهٔ آدمیان برابرند، ولی از راه تأثیرات اجتماع و تمدّن نابرابر می‌شوند. روسو اعتقاد شدید داشت که باید در روش‌های تعلیم و تربیت تجدیدنظر شود تا مردم هر چه بیشتر به «طبیعت» و قوانین آن نزدیک شوند.

برخلافِ قبولِ عمومی، مقامات رسمی با او و اندیشه‌هایِ او مخالفت کردند.[5]

---

۱. جان دیویی و پِستالوژی از اندیشه‌هایِ روسو در این راه متأثّر شده‌اند.

2. Deism [= خداشناسیِ طَبْعی].

3. "general will".

4. The will of Individual.

۵. مخالفت مقامات رسمی بویژه کلیسا از این نظر بود که کلیساییان استنباط کرده بودند که وقتی روسو می‌گوید «انسان ذاتاً خوب است، و تنها به‌وسیلهٔ نهادها و مؤسسات اجتماعی بد و تباه می‌شود»، مخالف و منکر مذهب «گناه نخستین و ذاتی» انسان و اصلاح او در نهادهای اجتماعی و بویژه رستگاری او در دست ارباب کلیساست (راسل، تاریخ فلسفهٔ مغرب، ۶۶۳، چاپ دهم، ۱۹۶۷ لندن)؛ روسو در برابر دولتمردان خودکامهٔ زمان همچنین استدلال می‌کرد «می‌گویید تمام قدرت‌ها از طرف خداوند است و تمام زورمندان را

←

به‌دعوت هیوم به انگلستان رفت و در آنجا بود که به نوشتن اعترافات[1] (۱۷۸۲- ۱۷۸۹) پرداخت؛ پس از اندک زمانی با هیوم به مشاجره پرداخت و به فرانسه بازگشت و در پاریس اقامت گزید. در سال‌هایِ آخر عمر همواره خیال می‌کرد که توطئه‌هایی برای نابود کردن او در جریان است. روسو در ارمنویل[2] نزدیک پاریس درگذشت. از میان سخنان روسو یکی این است که: «صداقت مایهٔ سعادت و ثروت هیچکس نمی‌شود، زیرا این مردم نیستند که سفارت، استادی و یا رواتب را می‌بخشند» [یعنی این امور دستِ دولتمردانِ سیاستمدار است، و هر کس آن‌ها را طلب کند، باید صداقت را به یک سو نهد!][3]



لامبرت[4] (۱۷۷۷- ۱۷۲۸م.) [میل هوزن[5]، مونیخ، برلین]. لامبرت اگرچه به عنوان ریاضی‌دان برجسته شناخته شده بود، در منطق و معرفت‌شناسی[6] هم کار می‌کرد. در ارغنون جدید[7] (۱۷۶۴م.) کوشید که در باب معرفت قولی آورد که از اندیشهٔ وولف بی‌نیاز و بر آن راجح باشد؛ این نظریه مورد توجه کانت قرار گرفت و با او رابطه یافت. کار و تألیف لامبرت در نجوم نیز شایان ذکر است؛ وی همچنین در پیشبرد منطق ریاضی سهمی بسزا داشته است.

طامِس رید[8] (۱۷۹۶-۱۷۱۰م.) [گلاسکو]. توسل به حس مشترک[9] روشی است که به‌نظر رید می‌تواند مسایل فلسفی را حل کند. وی مدعی بود که ما در زمان ادراک نمونه[10]‌یی از شیء خارجی را نمی‌شناسیم بلکه خود شیء را می‌شناسیم. ازاین‌رو،

← او فرستاده است، ولی این دلیل نمی‌شود که برای دفع زورمندان اقدام نکنیم. تمام بیماری‌ها هم از طرف خداست، ولی این مانع نمی‌شود که از آوردن طبیب خودداری کنیم» (پیمان اجتماعی، ترجمهٔ انگلیسی، ۳۹-۴۰).

1. Confessions.
2. Ermenoville.
3. Rousseau: "the truth, brings no man a fortune, and it is not the people who hand out embassies, professorships, and the pensions".
4. J. H. Lambert.
5. Milhousen.
6. Epistemology.
7. The New Organ (Neues Organon).
8. Thomas Reid.
9. Common Sense.
10. Representative.

اعتقاد داشت که ادراک، ناآگاهانه صورت می‌پذیرد. همهٔ معرفت بر اساس اصولی ساخته می‌شود که بدیهی هستند، و هر انسانی با حس مشترک از همهٔ این اصول آگاه است. یکی از این اصول، به نظر رید، اصل علیت[1] است که به هیچ روی نباید در معرض انتقاد قرار بگیرد. همهٔ وحشتی که به توالی ایام از ناحیهٔ فیلسوفان شکاک از زنون تا هیوم بهم رسیده، به سبب غفلت از همین حس مشترک بوده است. رید در سال ۱۷۶۴ پژوهش در ذهن انسان در باب اصول حس مشترک[2] را نوشت. نفوذ رید در آمریکا به‌ویژه در ایالت پرینستون محسوس‌تر بوده است.

لسینگ[3] (۱۷۸۱ - ۱۷۲۹م.) [کامنس[4]، لایبزیگ، برلین، ولفنبوتل[5]]. کوتهلد لسینگ به‌عنوان شاعر (غنایی و دراماتیک) و منتقد و فیلسوف هنری نام خویش را بلندآوازه کرد. لائوکون[6] (۱۷۶۶)؛ یا حدودِ شاعری و نقّاشی او با وجود اینکه در آن بیشتر از حدود نقاشی[7] و شاعری سخن می‌گوید، از کتاب‌های مدرسی و معتبر شد. سال‌های آخر عمر لسینگ بیشتر با مباحثات کلامی و خداشناسی گذشت. به‌ویژه در قطعات ولفنبوتل[8] از مذهب خداشناسی طَبْعی[9] دفاع می‌کند. در نمایشنامهٔ ناتان خردمند[10] معتقد می‌شود که: مرد بزرگوار کسی است که از هر دین و مذهبی آزاد باشد.

موسی مندلسون[11] (۱۷۸۶-۱۷۲۹م.) [دی سائو[12]، برلین]. وی فیلسوفی ادیب بود، و شهرت عمده‌اش به سبب دفاع از بقاء روح در کتاب فدون[13] (۱۷۶۷)، و تأکید در اعتقاد بوجود خداست. وی یکی از مدافعان سرسخت آلمانی برای رهایی یهودیان بود، و معتقد به جدایی کلیسا و دولت، و آزادی وجدان و عقیده بود.

هولباخ[14] (۱۷۸۹ - ۱۷۲۳م.) [پاریس]. وی در کتاب نظام طبیعت[15] (۱۷۷۰) موافق

---

1. Causality.
2. *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense.*
3. Gotthold E. Lessing.
4. Kamenz.
5. Wolfenbüttel.
6. *Laokoon.*
7. Limits of painting.
8. Wolfenbütteler Fragmente.
9. Deism.
10. *Nathan the Wise.*
11. Moses Mendelssohn.
12. Dessau.
13. Phädon (Phaedo).
14. Paul H.Dietrich d'Holbach.
15. *System of Nature* (Système de la Nature)

اصول ماده‌انگاری سخن می‌گوید. بنابراین، معتقد است ذهنی مستقل و بی‌نیاز از ماده وجود ندارد. هولباخ آگاهی را به منزلهٔ هیجان ذرات مغز تعریف می‌کند؛ فرآیندی مانند عمل تخمیر[1]. وی اعتقاد داشت که دین موجب ایمان به خرافات است. و همین خرافات مایهٔ تسلط کشیشان شده است. این جماعت تصور یا مفهوم خدا را جعل کرده‌اند تا تودهٔ مردم را زیر فرمان و سیطرهٔ خود نگاه دارند.

جیمز بیتی[2] (۱۸۰۳-۱۷۳۵م.) [لاورنسکرک[3]، آبردین، لندن]. جیمز که در ابردین تربیت شده بود در همانجا نیز استاد ادبیات کلاسیک شد. در سال ۱۷۶۰ بعنوان استاد فلسفهٔ اخلاق همان دانشگاه برگزیده شد. جیمز با رساله در ماهیت و ثبات حقیقت[4] (۱۷۷۰) به مذهب شک هیوم حمله کرد که به شدت مورد استقبال قرار گرفت. عناصر علم اخلاق[5] بیتی در میانهٔ سال‌های ۱۷۹۳-۱۷۹۰م. انتشار یافت. او همچنین مدارک دین ترسایی[6] و چند دوره مقاله دربارهٔ شعر و موسیقی نوشت. سبک نگارش بیتی بسیار زیبا و دلپذیر و روشن بود، و در شناخت و ارزیابی امور زیبا و خیر توانا. بیتی در انجمن‌های گوناگون ادبی لندن دوستان فراوان داشت؛ جرج سوم[7] سالانه حدود دویست پوند برای او مقرری می‌داد.

لئونارد اولر[8] (۱۷۸۳-۱۷۰۷م.) [بازل، سنت پیترزبورگ، برلین]. اولر ریاضی‌دانی اهل سویس بود. علاوه بر ریاضیات، به کلام و طب و السنهٔ شرقیه نیز علاقه داشت. وی یکی از پایه‌گذاران ریاضیات جدید بود و اختصاراتی که امروز در مثلثات[9] بکار می‌رود از کارهای اوست.

اولر همچنین مقالات مهم در حساب جامعه، و ستاره‌شناسی نوشت در نامه‌هایی به یک شاهدخت آلمانی[10] (۱۷۷۲) نمودارهایی را که اکنون به نمودارهای اولر[11] معروف است بکار برده است، اگرچه اصلاً از خود او نیست ـ چه در آن به اشکال و نسب منطقی اشاره شده است.

---

1. Fermentation.
2. James Beattie.
3. Lawrencekirk.
4. *Essay on the Nature and Immutability of Truth.*
5. *Elements of Moral Science.*
6. *The Evidences of the Christian Religion.*
7. George III (1738 - 1820).
8. Leonhard Euler.
9. Trigonometry.
10. *Letters to a German Princess.*
11. Euler's diagrams.

جوزف پریستلی[1] (۱۸۰۴-۱۷۳۳م.) [یورکشایر، وارینگتن، بیرمنگام، لندن، پنسیلوانیا]. وی از کشیشانی بود که تابع کلیسای رسمی انگلیس نبودند. پریستلی از مدافعان برجستهٔ مذهب سوزینی[2] بود. با وجود این، در آزمایش‌های شیمیایی هم کار می‌کرد. او هشت زبان را به نیکی فراگرفته بود، ریاضی‌دان توانایی بود، و منطق و مابعدالطبیعه را هم فراگرفت. اراسموس داروین، جیمز وات، بنیامین فرانکلین از دوستانش بودند. پریستلی آسیای بادی[3] را جهت گردآوری گازها در جیوه اختراع کرد. او همینطور تاریخ علم برق[4] را نوشت. در سال ۱۷۷۴ کمک شایان اهمیت و اساسی را به شیمی کرد و آن کشف عنصر اکسیژن بود. همچنین پریستلی مقالات متعددی در مخالفت با رفتار حکومت بریتانیا با مستعمرات آمریکایی نوشت. پاسخ او به تأملاتی در باب انقلاب فرانسه، اثر بورک[5] اگرچه سبب شد به عنوان یک شهروند جمهوری فرانسه پذیرفته شود، ولی مایهٔ سوخته شدن خانه و کاشانهٔ او به دست گروهی مردم غوغاگر گردید. علاوه بر آن، کتاب‌ها، نوشته‌ها و ابزارهای علمی‌اش تباه گردید. در سال ۱۷۹۴ به آمریکا رفت و باقی عمر خود را در آنجا گذرانید. پریستلی از پذیرش مقام ریاست دانشگاه پنسیلوانیا، که به او پیشنهاد شد، خودداری کرد.

پریستلی یکی از پژوهشگران راستین حقیقت بود، و نوشته‌های او در فکر طامِس جفرسن سخت مؤثر افتاد. در فلسفه از ماده‌انگاری دفاع می‌کرد، امّا معتقد بود که ماده دارای نیروی برق است. به‌نظر پریستلی، میان جسم و روح هیچگونه فرقی نیست؛ و آن دو از یک جوهر همگون[6] پدیدار گشته‌اند.

لرد مونبدو[7] (۱۷۹۹-۱۷۱۴م.) [مونبدو، ابردین، ادینبورگ، گرونینگن[8]]. جان برنت یک وکیل دعاوی اسکاتلندی بود که بعدها به مجلس عوام انگلستان راه یافت و عنوان لرد مونبدو را بدست آورد. مجموعه‌یی از تصمیمات لُردهای شوری و مجلس[9] در شش

---

1. Joseph Priestly.
2. Sozzini.
3. Pneumatic trough.
4. *History of Electric Science*.
5. Burk's Reflections on the French Revolution.
6. Homogeneous Substance.
7. Lord Monboddo (John Burnett).
8. Gröningen.
9. *Decisions of the Lords of Council and Session*.

مجلد از ۱۷۷۹ تا ۱۷۹۱ انتشار یافت، و در آن از ادبیات و فلسفهٔ یونانی دفاع و جانبداری کرده بود. اما شهرت او بیشتر به شش جلد کتاب در ریشه و پیشرفت زبان[1] و مابعدالطبیعهٔ قدیم[2] (۱۷۹۱-۱۷۷۹مـ.) بوده است. آثار او همیشه دانشمندانه و مشاهداتش موشکافانه است. با آنکه از نظر علمی از روزگار خویش جلوتر بود، ولی آثار او به اتهام داشتن مطالب مبهم و غریب، از سوی معاصرانش به ریشخند گرفته شد.

به‌نظر مونبدو، انسان از همان نژادی است که ارانگوتان[3] است، ولی به‌تدریج انسان از شرایط و احوال حیوانی، که در آن ذهن گرفتار ماده بود، فراتر رفته و به مرحله‌یی رسید که مستقل از ماده رفتار می‌کند. گذشته از این، مونبدو تذکر می‌دهد که: زبان برآمده و محصول زندگانی اجتماعی است.

ریچارد پرایس[4] (۱۷۹۱-۱۷۲۳مـ.) [تین‌تن[5]، لندن]. وی گذشته از تبحر در فلسفهٔ اولی و اخلاق، کشیش و فیلسوف سیاسی هم بود. پاریس در باب حقوق ملی انگلیس و حقانیت جنگ با آمریکا چیزهای زیادی نوشت. در نتیجهٔ دوستی با بنیامین فرانکلین، نام وی جزو بانیان مستعمرات درآمد.

پرایس با پریستلی، نسبت به انقلاب فرانسه دل‌سپردگی و علاقه نشان داد؛ و این دو با وجود اختلاف عقیده در بسیاری از امور، همچنان دوست ماندند. در مقالاتی در باب مادهانگاری و ضرورت فلسفی[6] (۱۷۷۸مـ.) پرایس از عقیده به آزادی انسان و غیرمادی بودن روح دفاع می‌کند. عقاید اخلاقی او با **کودورث**[7]، و در برخی موضوعات با کانت شبیه است.

کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴مـ.). ایمانوئل کانت[8] که اصلاً از دودمانی اسکاتلندی و آلمانی بود، از سال ۱۷۵۵ تا ۱۷۹۷ استاد دانشگاه کُونیگسبرگ بود.

«کانت تا پایان عمر از خواندن و اندیشیدن خسته نشد، امّا این نکته که نویسندهٔ مقالهٔ

---

1. *Origin and Progress of Language.*
2. *Ancient Metaphysics.*
3. Orangutan.
4. Richard Price.
5. Tynton.
6. *Letters on Materialism and Philosophical Necessity.*
7. Cudworth.
8. Immanuel Kant.

«کانت» در دائرةالمعارف بریتانیکا می‌نویسد که چون کانت هرگز ازدواج نکرد، ازاین‌روی، حالت دانش‌اندوزی دوران جوانی را تا پایان حفظ کرد، سخنی خنده‌آمیز است و آدمی را به شک وامی‌دارد که آیا نویسندهٔ مذکور مردی ازدواج کرده است یا عَزَب، که این سخن را می‌گوید؟»[1]

هاینه[2] شاعر آلمانی در ترجمهٔ مختصری خصال اساسی کانت را بهتر از یک تذکرهٔ صد صفحه‌یی بیان می‌کند. می‌گوید: «نوشتن تاریخ زندگانی ایمانوئل کانت دشوار است، زیرا او نه زندگانی داشت و نه تاریخ. چون او پیرمردی بود مجرّد که با یک نظم ماشینی و شگفت و با اشتغال به افکارِ انتزاعی در یک پسْ کوچهٔ آرام در کونیگسبرگ می‌زیست و آن شهری است در مرز شمالِ شرقی آلمان. گمان نمی‌کنم که ساعت کلیسای شهر به اندازهٔ ایمانوئل کانت منظم کار می‌کرد! برخاستنِ او از بستر، قهوه نوشیدن، خواندنِ درس‌هایِ دانشکده[3]، غذا خوردن و گردش کردنِ او همه، وقتِ معین داشت، و وقتی با کُتِ خاکستری و عصا به دست خانهٔ خود را ترک می‌کرد، همهٔ همسایگانش می‌دانستند که ساعت سه‌ونیم بعد از ظهر است. در این هنگام او گام‌زنان به خیابانی می‌رفت که هنوز هم به افتخار او گردشگاه فیلسوف نام دارد... چه تضاد عجیبی بود میان زندگانیِ آن مرد و افکارِ ویرانگر و جهانکوبِ او. درست بگویم اگر ساکنان شهر معنی حقیقی افکار او را حتی به خواب هم می‌دیدند، از دیدنِ او بیش از نظر افکندن به یک دژخیم، متوحّش می‌شدند. اما آن مردمِ نیک در او چیزی جز یک استادِ فلسفه نمی‌دیدند، و وقتی او از کنارشان می‌گذشت سلامش می‌گفتند و ساعت‌های خود را میزان می‌کردند! اما اگر ایمانوئل کانت مخرّبِ بزرگِ جهانِ فکر، از رُبسپیر گویِ سبقت ربوده بود، شباهت‌های بسیاری به او داشت که ما را به مقایسهٔ آن دو ترغیب می‌کند. نخست در هر دوی آن‌ها یک حسّ پاکدامنی و شرافت صافی، قاطع، بی‌گذشت و بارز وجود داشت. آنگاه در هر دو یک نوع واحد از بدگمانی می‌بینیم که یکی نسبت به افکار بکار می‌برد و آن‌را نقد نام

---

۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفهٔ مغرب، ۷۸ـ ۶۷۷.

۲. هاینه هاینریش (=Heine Heinrich) شاعر آلمانی (۱۸۵۶ـ ۱۷۹۷ مـ.).

۳. کانت جهت تدریس درس خود در دانشگاه کتاب مابعدالطبیعهٔ بومگارتن را انتخاب کرده بود، که ضمن آن نکاتی از خارج از متن بیان می‌کرد، و از انتقادِ همان متنِ درس ابایی نداشت. شیوهٔ تدریس او مانند استادان راستین و واقع‌بین فلسفه همراه با شوخی و لطیفه و حتی داستان‌های خنده‌دار بود (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۶، بخش اول/ ۱۱ـ ۲۰).

داده بود، و دیگری در مورد اشخاص بکار می‌برد و آن‌را فضیلت جمهوری‌خواهی نام داده بود. اما در هر دو روح بورژوازی... به برترین درجه نمایان بود. به‌عبارت دیگر، طبیعت آن دو را برای وزن کردنِ قهوه و شکر آفریده بود، اما سرنوشت مقرّر داشت که کارهای دیگری بکنند؛ بدین‌گونه که یکی از آنان سلطنت را و دیگری الوهیّت را در ترازو بگذارد، و هر دو نیز توزینشان بی‌نقص بود!»[1]

«با وجود این، برخی از روزها این نظم شگفت و عادتِ عجیب بهم می‌خورد، و آن وقتی بود که کانتْ امیلِ روسو را می‌خواند. خود او می‌گوید که کتاب‌های روسو را چندین‌بار خوانده است، زیرا در نخستین بار زیبایی اسلوب، وی را از توجه یافتن به معنی باز می‌داشته است...

کانت مانند پارسایان بار آمد، و در خداشناسی و سیاست آزاده بود؛ مانند بسیاری از معاصران خود به انقلاب فرانسه دل سپرده بود و خواهان حکومت تودهٔ مردم (مردم‌سالاری)[2] بود. عشقی که وی به آزادی داشته از این سخن برمی‌آید که می‌گوید: «هیچ چیز وحشتناک‌تر از این نیست که نتیجهٔ کار و کوشش یک انسان مایهٔ هوسبازی و جاه‌طلبی انسان دیگری قرار گیرد.» به عبارت دیگر انسان باید برای انسان غایت باشد نه وسیله. و از همین جا کانت استنباط می‌کرد که: جنگ نیز باطل است، زیرا لازمهٔ تداوم جنگ کُشتار است و این با «غایت» بودنِ انسان منافات دارد. اگر بپرسند چون جنگ ناپسندیده و باطل است پس پیکار میان حقّ و باطل را چگونه تأویل می‌توان کرد؟ جواب این است که کانت «پاسیفیست» نیست، و جنگ دفاعی را منکر نمی‌شود.

«آثار نخستین کانت بیشتر با علوم سروکار دارد تا با فلسفه. پس از زمین لرزهٔ لیسبون[3]، وی رساله‌یی در باب فرضیهٔ زمین‌لرزه‌ها نوشت؛ همینطور دربارهٔ بادها[4] کتاب نوشت. و رسالهٔ کوتاهی پرداخت در اینکه چرا بادهایی که از جانب اروپای غربی می‌وزد مرطوب است، و در جواب گفت که: این امر به سبب آن است که این بادها از اقیانوس اطلس عبور می‌کنند. جغرافیای طبیعی[5] هم از مسایلی بود که مورد علاقهٔ کانت بود. مهم‌ترین اثر علمیِ او تاریخ طبیعی عمومی و نظریه در باب آسمان‌ها[6] نام دارد که به سال ۱۷۵۵ انتشار

---

۱. هنری ایگن، عصر ایدئولوژی، ۳۰-۳۱، چاپ جیبی، تهران ترجمهٔ ابوطالب صارمی، ۱۳۴۲ هـ.ش.

2. Democracy.
3. The earthquake of Lisbon.
4. *The Treatise on Winds.*
5. Physical Geography.
6. *General Natural History and Theory of the Heavens.*

یافت، و کانت در آن سخنی نظیر آنچه لاپلاس دربارهٔ نظریهٔ سحابی[۱] گفته بود به میان آورده است.[۲]

«بسیاری از پژوهشگران گفته‌اند که در آغاز، رشد عقلی کانت سخت کُند بود. در دورانِ تحصیل با فلسفهٔ کریستیان وولف[۳] شاگرد متوسط‌القریحه لایب‌نیتز آشنایی یافته بود. تنها در سال‌های میانه بود که کانت توانست بر نفوذ او فائق آید. کانت در درجهٔ اول از نوشته‌های روسو و هیوم متأثر شد؛ و این دو را همراه با آثار لایب‌نیتز می‌توان سه عامل مؤثّر در بلوغ فکریِ او بشمار آورد.»[۴]



مسأله پیش‌فرض‌ها[۵] که ما تجربه را بر آن بنیاد و یا بدان موکول می‌کنیم، و هیوم از توجه بدان غفلت کرده و یا کوتاهی نشان داده بود، اساسی‌ترین موضوع در فلسفهٔ کانت بشمار می‌رود. تربیت نخستین او با وزیدن اندیشه‌های لایب‌نیتز آغاز گشت. بسیار کتاب می‌خواند، و چنانکه گفتیم، همسر اختیار نکرد و خود را وقف تحقیق کرد و در آغاز با مسایل علمی سرگرم بود.

در همین ایّام مطالعهٔ آثار هیوم توجه او را جلب کرد و چنانکه خود می‌گوید: او را «از خواب جَزم بیدار کرد.» وی به این نتیجه رسید که فلسفهٔ لایب‌نیتزی مایهٔ اطمینان بیشتری به عقل انسانی می‌شود و نتیجةً به جزمْ‌انگاری می‌انجامد، در حالی‌که فلسفهٔ هیومی اطمینانِ آدمی را نسبت به آن اندک می‌کند و به شکْ‌انگاری می‌رسد. کانت از اینجا دریافت که در باب فرضیات، استعدادها و حدود عقل انسانی پژوهشی دقیق لازم است؛ وی این کار را **نقادی**[۶] نامید.

این اندیشه را کانت نخستین بار زمان انتصاب به مقام استادی (۱۷۷۰) در رساله‌یی به‌نام دربارهٔ اَشکال و اُصولِ جهانِ محسوس و معقول[۷] اظهار کرد، و آن را در کتاب انتقاد عقلِ محض[۸] (۱۷۸۱) ادامه داد و تکمیل کرد. کانت با نظر کردن در تجربه از دیدگاه لایب‌نیتز

---

1. Nebular hypothesis.

۲. راسل، تاریخ فلسفه، ۶۷۹.

۳. کانت یک جا وولف را «بزرگترین همه فیلسوفانِ جزمی» می‌شمارد (انتقاد عقل محض، ۳۴).

۴. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۶، بخش اول، ۱۹۱-۱۹۲.

5. Presuppositions.

6. Criticism; Critique.

7. *On the Forms and Principles of the sensible and Intelligible World.*

8. *Critique of Pure Reason.*

چنین دریافت که پدیدارها (یا مظاهر حسّی) را به اموری تبدیل کند که هرگز چنین تبدلی در آن‌ها امکان ندارد، یعنی فرضیات یا قوالب قبلی (ذهن) که برای پدیدارها شکل‌هایی را که دارند، می‌دهد. نمونه را برای کسی که استعداد درک مکان و زمان را ندارد، امور ویژه‌یی چون مکان و زمان وجود نتوانند داشت. اظهار اینکه «این چیز، نمونه‌یی از مکان‌مند[1] بودن است» منطقاً بدون فرض یک مفهوم قبلی از مکان ناممکن است. کانت می‌گوید: «شکی نیست که همهٔ معرفت با تجربه آغاز می‌شود، ولی این قول را به دنبال نمی‌آورد که همهٔ آن از تجربه ناشی می‌شود.» استعدادِ تجربه از خود تجربه ریشه نمی‌گیرد. همین سخن در مورد زمان نیز بکار می‌رود. پس به‌عبارت دیگری می‌توان گفت مکان و زمان صورت‌های قبلی تجربه هستند، همچنانکه لایب‌نیتز نیز به شیوهٔ دیگری چنین گفته است.

بی‌شک اعتقاد ما در مورد عدم تناهیِ[2] مکان و زمان، اعتقادی نیست که به تجربه مدلّل شده باشد. استعداد و توانایی دریافت تجارب مکانی یا زمانی، یک قدرت قبلی فاعل شناسایی[3] است. اقتضاآت[4] ویژه برای انجام دادن یا ورزیدن این استعدادها و محتویّات ویژه‌یی که نتیجهٔ آن‌هاست، عوامل بعدی[5] تجربه است. «**بنابراین، معرفت نتیجهٔ تأثیر متقابل هر دو است، یعنی صورت‌های قبلی ذهن، و تجربه.**»

همچنانکه در حال ادراک، هر نوع تجربه اساساً با ساختمان ادراک‌کننده ارتباط دارد، همین‌طور در جریان‌های عقلی[6]، شیء اصلی عبارت است از آنچه ساختمان فعال معرفت ارائه می‌دهد. برای کشف این نکته کانت اَشکالی را که منطق ارائه می‌دهد، بررسی کرد و جدولی از مقولات بدست داد که اصلاحی در جدول هشت یا ده‌گانهٔ ارسطو بود. وی آن‌ها را چهار گروه کرد که در زیر می‌آید: ۱) کمیّت، ۲) کیفیّت، ۳) نسبت، و ۴) جهت، [که به ترتیب امور زیر را نتیجه می‌دهد]:

۱) وحدت[7]، کثرت[8]، کلّیّت[9]؛ ۲) واقعیّت[10]، نفی[11]، تناهی[12]؛ ۳) وجود، لزوم ذاتی[13]،

---

1. "... This is an instance of spatiality."
2. Infinite.
3. Knower.
4. Particular Occasions.
5. a Posteriori.
6. Intellectual Processes.
7. Unity.
8. Plurality.
9. Totality.
10. Reality.
11. Negation.
12. Limitation.
13. Subsistence.

علیّت، تابعیّت[1]، تقابل[2]؛ ۴) امکان[3]، وجود[4]، و ضرورت.[5]

کانت معتقد بود که این‌ها صورت‌های کلّی هستند که ما تفکّر خود را به مَدَد آن‌ها انجام می‌دهیم. اگر کسی بپرسد که ما به چه معنی همهٔ تجربه‌ها را به مطابقت با این صورت‌های اندیشه خود وامی‌داریم، جواب کانت این است که جز این چاره‌یی نیست. بدون این کار هیچ تفکّری دربارهٔ تجربه امکان‌پذیر نیست. این (مقولات) به منزلهٔ رشته‌هایی است که نفس به وسیلهٔ آن‌ها همهٔ تجارب را به هم پیوند می‌دهد. ولی همین جریان، وحدت نفس را مسلّم می‌سازد، و اساسی بودن و ترکیبی بودن وحدت توالی ادراکات[6] را روشن می‌کند.

هیوم در اشتباه بود وقتی که می‌خواست وحدت نفس را برآمده از توالی صور یا تداعی معانی بداند. او به‌طور ضمنی وحدت ذهن خود را پذیرفته بود و عمل آن را در تطبیق و تفریق صور قبول کرده بود. حاصل آنکه، وحدت نفس قبلی[7] یا امری ماتَقَدَّم است نه بعدی یا ماتَأَخَّر.[8]

ولی چون صورت‌های ادراک و فکر وابسته به ساختمان داننده یا مُدرِک است، چنین برمی‌آید که نمی‌توانند چیزی فراتر از تجربه بروند یا معرفتی از شیء فی‌نفسه[9] با جوهر اشیاء به ما بدهند. معرفت ما تنها از پدیدارهاست؛ ذوات یا جواهر یا دیدارها ممکن است بنحوی به اندیشه درآیند ولی شناخته یا دانسته نمی‌شوند.[10] ما نمی‌توانیم از ماهیّت روح بحث کنیم، جز اینکه مظاهر آن‌ها را در روانشناسی تجربی می‌توانیم بررسی کنیم.[11] همین‌طور دربارهٔ جهان مادی نمی‌توانیم موافق اصولِ متعالی سخن بگوییم؛ یعنی اصولی که دلالت به جهانی فراتر از تجارب امکانی ما دارد. اگر چنین کنیم گرفتار

---

1. Dependence. 2. Reciprocity. 3. Possibility.
4. Existence. 5. Necessity. 6. Apperception.
7. a priori (= پیشینی) 8. a posteriori (= پسینی) 9. Thing in itself.

۱۰. انسان «شیء فی ذاته» را نمی‌تواند بداند.

۱۱. گویی مولوی در جوابِ کانت و حسّی‌مذهبان به طریق اولی می‌گوید:

عجز از ادراک ماهیّت ای عمو — حالتِ عامّه بود مُطلق مگو
زآنکه ماهیّات و سِرّ سرّ آن — پیش چشم کاملان باشد عیان
در وجود از سِرّ حق و ذاتِ او — دورتر از وهم و استبصار کو
چونکه او مخفی نمانْد از محرمان — ذاتِ وصفی چیست کان مانَد نهان؟

تناقضات[1] می‌شویم، و دو نظرگاه ناسازگار و مانعة‌الجمع[2] می‌یابیم که هر یک از آن‌ها خود را برای ما معقول و متقاعدکننده نشان می‌دهند. ما فکر می‌کنیم که جهان باید آغازی داشته باشد، همین طور جهان باید بیش از یکی باشد؛ ماده بی‌نهایت قسمت‌پذیر باشد. و حال آنکه چنین نیست؛ امور جهان علّتی داشته باشد، ولی اراده هم آزاد باشد؛ باید ذات واجبی وجود داشته باشد، ولی هیچیک از این امور را در تجربه نمی‌توان یافت.

کانت ادامه می‌دهد و می‌گوید: گذشته از این مسایل که یاد شد وقتی ما می‌کوشیم تا هستی خدا را با برهان وجودی[3] (وجود یک ذات واجب)، یا برهان جهانی[4] (علّت اولی)، یا برهانِ طبیعی الهی[5] (مأخوذ از نظم جهانی) اثبات کنیم، درمی‌یابیم که بهرحال این‌ها فرضیات نامصدَّقی هستند. روح، جهان و خدا مفاهیمی نظم‌دهنده و تحلیلی[6] هستند نه ترکیبی[7] و آفریننده. آن‌ها ما را توانا می‌کنند که تجربه را سازمان بخشیده وحدت بدهیم؛ ولی نمی‌توانیم برای این مفاهیم ارزشی فراسوی این قائل شویم. بنابراین عقل نظری یا علمی محدود است به «اموری که به تجربه ممکن باشند.»

خواندن و بازنوشتن همهٔ تحقیقات کانت در انتقاد عقل محض کار آسانی نیست. مقصود از آن‌را خود کانت خلاصه‌وار در تمهیدی برای هر مابعدالطبیعه آینده[8] بیان کرده است، و در آنجا سه مسألهٔ بنیادی از مسایل مورد علاقهٔ انسان را یاد می‌کند ـ «چه چیز می‌توانم شناخت؟ چه کار باید انجام بدهم؟ چه چیز را امیدوار باشم؟» ـ و، با شرح و بسط مسأله نخستین از لحاظ فنی، پاسخ‌هایی به مسایل دیگر از قبیل ـ «ریاضیات محض چگونه ممکن است؟ چگونه فیزیک محض ممکن است؟ مابعدالطبیعه تا کجا ممکن است؟» می‌دهد. و همهٔ این پرسش‌ها را صورت‌هایی از این مسأله اساسی می‌شمارد که «یک حکم یا قضیهٔ ترکیبی قبلی چگونه حاصل می‌شود؟» یعنی احکام کلّی[9] که بر معرفت ما افزوده می‌گردد و حقایق ضروری هستند، و بی‌اعتبار آن‌ها با تجربه تنها ثابت نمی‌گردد، کدامند؟ پاسخ این است که چنین قضایایی در تشکّل محتویات تجربهٔ ما مدخلیّت ندارند، بلکه تنها صورت‌های کلّی آن‌ها هستند.

---

1. Antinomies.
2. Incompatible.
3. Ontological argument.
4. Cosmological argument.
5. Physico- theological argument.
6. Regulative (= تنظیمی).
7. Constitutive.
8. *Prolegomena to Any future metaphysic.*
9. Universal judgments.

کانت این مسأله را که «من چه باید انجام دهم؟» در کتاب بنیادهای مابعدالطبیعی اخلاق[1] (۱۷۸۵) و در انتقاد عقل عملی[2] (۱۷۸۸) به تفصیل مورد تحلیل قرار داده است. اخلاق با شرایط برترین معنی و مقصود سلوک آدمی مربوط می‌شود، همین‌طور که علم و فلسفه با معرفت پیوند دارند. در هر دو صورت، به‌نظر کانت سعادت غایی این است که همهٔ امور را زیر بهترین و والاترین قواعد درآوریم. اخلاق عبارت از اعمالی است که موافق قواعد باشد. یک مرد نامنظم[3]، مردی غیراخلاقی است. آن قانون در اینجا نیز مانند علم، اصل توافق، ضرورت و عمومیّت[4] است؛ و در «فرمول» زیر بیان می‌شود که «چنان عمل کن که کردار تو بتواند قاعدهٔ عمومی قرار بگیرد» یعنی از قانونی پیروی کن که هر شخص دیگر بتواند از آن پیروی کند، و دنبال هیچگونه پاداش و امتیاز مباش. یک معیار دوپهلو[5]، در هر صورت و عبارتی که باشد، نادرست است. همهٔ حقوقی را که برای خود می‌خواهی برای دیگران نیز بخواه. این، عقل عملی یا اخلاقی است، و چون انسان حیوان ناطق است، معنی آن ممکن است چنین بیان شود: به عنوانِ غایتْ انسانیّتِ هر انسانی را احترام بکن. هرگز انسانیّت را چون وسیله‌یی برای رسیدن به مقاصد دیگر قرار مده، بلکه آن را غایت اصلی بدان. قوانین جزئی و خصوصی رفتار، مانند فرمان‌های ده‌گانه[6]، صورت‌هایی از انجام همین قانون کلّی است.

کانت در این بحث چنان پیش می‌رود که می‌گوید: چون اخلاق چیزی است که با آنچه باید باشد سروکار دارد، نه با چیزی که هست؛ نمی‌توان آن‌را از توصیف رفتار آدمی‌زاده بیرون کشید. این قانون دستوری (آمرانه) است نه توصیفی. بنابراین باید امری ماتقدّم (قبلی) باشد نه ما تأخّر (بعدی). و ارزش اخلاقی یک زندگانی را نباید با موفقیّت‌های روزمرّهٔ آن سنجید؛ بلکه باید آن را با میزان تجسّم و عملی شدن اصل اخلاقی سنجید. انسانی که حیات او مقارن و موافق با قانون باشد، نیک است بدون توجه به کامیابی یا ناکامیابی مادی. سرانجام، تنها چیز خوب در جهان، یک ارادهٔ خیر[7] است. تکلیف[8] است که کلمهٔ کلید است نه لذّت. و فرمان آمرانهٔ تکلیف قاطع و صریح است، نه مشروط. خود او

---

1. *Foundations of the metaphysic of morals.*
2. *Critique of practical Reason.*
3. Unprincipled man.
4. The Principle of Consistency, Necessity and Universality.
5. a double Standard.
6. The Commands of the Decalogue.
7. Good will.
8. Duty.

می‌گوید: «من خواب می‌دیدم که زندگانی تمتُّع و برخورداری است، چون بیدار شدم دریافتم که تکلیف است و فرمانبرداریِ از آن.»

اخلاق، مقداری اصول موضوعه[1] از عقل عملی را از پیش ثابت فرض می‌کند. برتر از همه، آزادی یا اختیار، ثابت فرض شده است (بدون توجه به مشکلاتی که با این مفهوم در انتقاد عقل محض کانت پدیدار شده بود.) اولاً بدون اختیار، تحسین و تقبیح (یا حُسن و قُبح) هیچ معنی ندارد و فرقی میان آن دو نمی‌تواند باشد. ثانیاً، بقاء[2] از اموری است که از پیش ثابت فرض شده است، زیرا کاملاً محال است که فرمان «کامل باش» را در موجودات محدود سراغ توان گرفت. اگر قانون اخلاقی فرمان ناممکنی بدهد، از آن پس نامعقول و غیراخلاقی خواهد بود. ثالثاً، چون در این زندگانی بیدادگری فراوان ملاحظه می‌شود، به‌ویژه در حق کسانی که سزاوار و شایسته‌ترند[3]، از این‌روی، باید به خدایی اعتقاد داشت که سرانجام عدل و داد را برقرار کند، و در غیر این صورت شکافی ابدی در سازمان اخلاقی عالم بوجود خواهد آمد. پس در اخلاق عملی این سه چهرهٔ بنیادی، از پیش در جهان ثابت فرض شده است، اگرچه نمی‌توان آن‌ها را با روش‌های معرفت نظری (یا علمی) اثبات کرد.

کانت وجه سوم از تجربه را که با احساس و عاطفه[4] سروکار دارد، در نقادی حکم[5] (۱۷۹۰) مورد بحث قرار می‌دهد. دو جنبه از این تجربه برجسته‌ترند: یک جنبه با هنر[6] ارتباط دارد، و دیگری با زیبایی طبیعت. هنر زیبایی‌های خود را از اصولی که تجربه می‌کند بیرون می‌کشد، و این زیبایی‌ها عمدةً در عامل طرح[7] یافته می‌شود، و همان است که زمینه[8] را معنیِ عینی می‌بخشد، و همین پایهٔ نقّادیِ زیبایی‌شناسی را بنیاد می‌نهد، و درک زیبایی و تحسین آن‌را بی‌تعلّق خاطر و بی‌غرضانه می‌کند. وحدت طرح هنری صورت‌هایی دارد که ظاهراً متضمّن معنی و مقصود است. ولی سودمند بودن یا متضمّن

1. Postulates. 2. Immortality.

۳. فردوسی می‌گوید:

یکی بد کند نیک پیش آیدش — جهان بنده و بخت خویش آیدش
یکی جز به نیکی جهان بسپرد — همی از نژندی فرو پژمُردا!

4. Feeling and Emotion. 5. *The Critique of judgement.*

6. Art. 7. Design. 8. Field.

معنی بودن در اندرون شیء خارجی است نه در بیرون آن. در نتیجه اگر غیر از این باشد گویی در عین معنی‌دار بودن، بی‌معنی می‌شود.

و آنگاه که بزرگی[1] بر زیبایی افزوده می‌گردد یک معنی تعالی[2] نیز پدید می‌آید. بی‌نهایت[3] بزرگترین همهٔ آن‌هاست، و آن تصوّر یا مفهومی است که در اذهان ما پدیدار گشته است. متعالی[4] همان است که در اندرون ما تصوّر بی‌نهایت و احساس احترام را برمی‌انگیزد.

کانت می‌گوید: در طبیعت نیز وحدت و هماهنگی وجود دارد که همهٔ اشیاء را به همدیگر پیوند می‌دهد، و شبیه وحدت و هماهنگی هنری است. همین وحدت، طبیعت را نیز طرح و نظمی آشکار می‌بخشد و بدان زیبایی و جمال می‌دهد، و برهان غایت‌شناسانه[5] را جهت اثبات وجود خدا فراهم می‌سازد.

اما به نظر کانت، حیات مذهبی ما موضوع و تابع وجودِ تجربهٔ ما است. بنابراین، تکیهٔ آن ضرورةً باید بیشتر بر اخلاق باشد تا بر خداشناسی متعالی[6]، چنان‌که کانت آن‌را در دین در اندرون حُدودِ عقلِ صرف[7] (۱۷۹۴) بیان کرده است.[8]



۱. کانت می‌گوید: «در تعلیمات فلسفی به قدری اختلاف هست که شخص سرگردان می‌شود، و ازاین‌روی عقاید در بابِ فلسفه سستی گرفته است، ولیکن چون موضوعِ این علم مهمّ‌ترین اموری است که انسان بتواند به آن‌ها دل ببندد چشم پوشیدن از آن ممکن نیست و مانندِ این است که بگویند چون هوایی که تنفُّس می‌کنیم پاک نیست باید دم زدن را ترک گفت!»[9] فلسفه، علم به مجرّدات است، و این علم به قوّهٔ عقل برایِ انسان حاصل

---

1. Greatness. 2. Sublimity. 3. Infinite.
4. Sublime. 5. Teleological argument (= برهان غایت‌گرایانه).
6. Transcendent theology. 7. *Religion within the limits of mere Reason.*

۸. کانت در پیشگفتار چاپ دوم انتقاد عقل عملی صریحاً می‌گوید: «من دانش را نسخ کردم تا برای ایمان جا باز کنم.»

۹. در حقیقت انسان می‌خواهد گرد مسایل فلسفی نگردد، ولی باز هم تَفَلْسُف می‌کند؛ و خلاصه به تعبیر نظامی:

نه زین رشته سر می‌توان تافتن　　نه سررشته را می‌توان یافتن!

می‌آید.[۱]

۲. حکم یا قضیهٔ تحلیلی[۲] (= که کانت آن‌ها را «بیانی» هم می‌گوید) آن است که محمول آن بیان‌کننده و روشنگر موضوع قضیّه است و از تحلیلِ خودِ موضوع برمی‌آید، مانند این قضیّه که «هر جسم دارایِ ابعاد است»، زیرا معنیِ جسم بودن، همان داشتنِ ابعاد است. پس در حقیقت، قضیهٔ تحلیلی معلومِ تازه‌یی بدست نمی‌دهد، فقط معلوم پیچیده را بارزتر و آشکارتر می‌کند، و ازاین‌روی، می‌توان آن را «قضیّهٔ تبیینی» هم نامید. در این گونه قضایا، ارتباطِ موضوع و محمول تابعِ اصلِ هویّت یا «این‌همانی» است، و انکار آن مستلزم تناقض است؛

۳. حکم یا قضیهٔ ترکیبی[۳] (که کانت آن‌ها را «انضمامی» هم می‌گوید) آن است که محمول داخل در موضوع نباشد، و ذهن آن‌را از جایِ دیگر آورده بر موضوع ضمیمه کند و ترکیب نماید و یا به عبارت ساده‌تر از خارج بر مفهومِ موضوع افزوده شود، مانند اینکه می‌گوییم «مس، هادیِ برق است»، در مفهوم مس، که موضوع قضیّه است معنیِ هدایت برق وجود ندارد، و این مطلب باید از راه دیگری بدست آید، چه مثلاً هادیِ برق بودن مس در نتیجهٔ تجربه و مشاهده حاصل می‌شود، پس از احکام متأخّر یا متأخّرات[۴] است؛ یا متضمّن احکام اوّلیّه یا اوّلیّات[۵] است، مانندِ اینکه هر حادثی را علّتی است (زیرا، ممکن است تجربهٔ علّتِ یک حادثه را به ما بیاموزد، اما اینکه هر حادثی دارایِ علّتی است از راهِ تجربه بدست نمی‌آید)، این قسم احکام و قضایا چون ترتیب داده شود معلوماتِ تازه به دستِ انسان می‌دهد.[۶]

۴. زمان و مکان. قوالب ذهنی ماست.

۵. فلسفهٔ کانت سه بخش دارد:

۱. «چه چیز می‌توانم یاد بگیرم.»: انتقادِ عقل نظری که محدود به تجربه است.

---

۱. فروغی، سیر حکمت، ۲۲۴/۲.

2. Analytic proposition = "Roses are Flowers": «رُزها گُل‌اند» – که در آن: محمولْ از تحلیلِ موضوع برمی‌آید.

3. Synthetic proposition = "Roses are red".

4. a pasteriori.

5. a periori.

۶. فروغی، سیر حکمت، ۲۲۷/۲.

۲. «چه کاری را باید انجام بدهم.»: انتقادِ عقل عملی.

۳. «چه چیزی را باید امیدوار باشم.»

۶. کانت می‌گوید مکان و زمان، تصوّرات یا مفاهیم[1] نیستند، آن‌ها صورت‌های کشف (یا شهود)[2] هستند. با این همه مفاهیم پیشینی نیز وجود دارند، و آن‌ها عبارت از دوازده مقوله هستند که کانت آن‌ها را از اَشکالِ قیاس[3] بیرون می‌کشد. این دوازده مقوله به چهار دستهٔ ثلاثی تقسیم می‌شوند[4]:

	جدول احکام	جدولِ مقولات
	ـ کلیّت	ـ همه مردم میرا هستند
۱. از حیث کمیّت	ـ کثرت	ـ برخی از مردم فیلسوف‌اند.
	ـ وحدت	ـ سقراط دانشور بوده است.
	ـ واقعیّت (ایجاب) [رابطه]	ـ انسان میرا است.
۲. از حیث کیفیّت	ـ نفی (عدم واقعیّت = سلب)	ـ نفس میرا نیست.
	ـ تناهی (= تحدید)= حصر= معدوله	ـ نفس غیرمادی است.
	ـ حملیّه[5]	ـ خدا عادل است.
۳. از حیث اضافه (نسبت)	ـ شرطیّهٔ (متّصله)[6]	ـ هر گاه خدا عادل باشد، اشرار را عذاب می‌کند.
	ـ شرطیّهٔ (منفصله)[7]	ـ یونان و روم در روزگارِ قدیم عظیم‌ترین دولت‌ها بودند
	ـ احتمالی (امکان و امتناع)	ـ سیّارات مسکونی هستند.
۴. از حیث جهت	ـ جبری (وجود و عدم)	ـ زمین کروی است.

1. Concepts.
2. Intuition.
3. Forms of syllogism.
4. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, p 681, (Tenth Impression, London, 1967).

۵. ذاتیّت (جوهر و عَرَض = وجود).

۶. علّیّت (علّت و معلول).

۷. مشارکت و تقابل (= فعل و انفعال).

- یقینی (ضرورت و اتفاق) - ضروری است که خدا عادل باشد.

و دلیلِ این مطلب آن است که چون به موضوعِ حکم ـ نه به مفهوم آن ـ نظر می‌کنیم، جز کمّیّت آن یا آنچه بر آن صدق کند برای ما باقی نمی‌ماند؛ و چون مانندِ همین نظر را به محمول می‌اندازیم درمی‌یابیم که جز کیفیّتی که به موضوع نسبت داده می‌شود چیزی باقی نمی‌ماند؛ و هر گاه علاقهٔ میانِ موضوع و محمول را در نظر می‌گیریم، معنی اضافه بر جای می‌مانَد؛ و سرانجام هر گاه شیوه‌یی را که در آن موضوع و محمول با هم ارتباط می‌یابند ملاحظه می‌کنیم معنی جهت بدست می‌آید، و از اینجاست که احکام به حسب کمیّت و کیفیّت و اضافه و جهت منقسم می‌شوند، و برای هر قسمی سه نوع حاصل می‌گردد، و بدینسان جدولِ بالا بدست می‌آید.[۱]

بدین‌ترتیب، مفاهیمی از قبیل امکان، ضرورت، علّیّت، وحدت، و کثرت از متعلّقات ذهنِ انسان هستند، و ذهن انسان این امور را به پدیدارها می‌بخشد، و از این طریق از آن‌ها احکام علمی و نَظَری می‌سازد.[۲]

یادآوری: واکنش نسبت به فلسفه انتقادیِ کانت گوناگون بوده است. سنت‌گرایان[۳] به وی حمله می‌کنند، زیرا نتایج فلسفهٔ وی منفی بوده است. برخی دیگر می‌گویند: کانت کوشیده است که سرانجام ایمان را برتر از معرفت نشان بدهد. گروهی از رمانتیست‌ها[۴] معتقد شده‌اند که عقاید کانت مدافع نظریهٔ آنان در باب شناخت و تشخیص ارادهٔ فردی و نبوغ شخصی است. معنی‌انگاران مطلق[۵] سازمان یک فلسفهٔ جدید را در لابلای اشارات او سراغ داده‌اند.

سیاست و صلح پایدار

حکومت پروس می‌توانست از عقاید کانت در فلسفه و الهیّات چشم بپوشد، اگر عقاید سیاسی او از مشی سیاسی دولت منحرف و دور نمی‌بود. سه سال پس از جلوس فردریک ویلهم دوم، انقلاب فرانسه تخت سلاطین اروپا را به لرزه درآورد. هنگامی که استادان دانشگاه پروس می‌خواستند از حقوق شرعی و قانونی پادشاه خود دفاع کنند، کانت شصت‌وپنج ساله همچون جوانان، انقلاب فرانسه را با شور و شوق استقبال کرد و

---

۱. یوسف کَرَم، تاریخ‌الفلسفةالحدیثه، ۲۲۵، بیروت، دارالقلم، بی‌تا.

۲. سیر حکمت، ۲/۲۴۰ـ ۲۴۱.

3. Traditionalists. 4. Romantists. 5. Absolute Idealists.

با چشم اشکبار به دوستان خود چنین گفت: «حال می‌توانیم مانند سیمه‌ئون بگوییم: خداوندا اکنون بگذار تا بندهٔ تو بیارامد، زیرا دیدگانِ من سلام و رحمت تو را دیدند.»[1]

در سال ۱۷۸۴ شرح مختصری در باب عقاید سیاسی خود به‌نام اصل طبیعی نظم سیاسی و ارتباط آن با تاریخ عمومی عالم منتشر کرد. کانت تنازعِ افراد را با کلّ مبدأ بحث خود قرار داد؛ برخلاف هابز که از آن وحشت داشت، آن‌را وسیله‌یی دانست که طبیعت برای پیشرفت و تکمیل استعداد مخفی حیات بکار می‌برد، تنازع لازمهٔ ذاتیِ پیشرفت است، اگر خصوصیات فردی به کلّی در اجتماع مستهلک می‌شد، انسان رو به انحطاط می‌نهاد، مخلوطی از روح فردی و رقابت لازم است تا انسانیّت به بقاء و پیشرفت خود ادامه دهد. «بدونِ خصائص انفرادی مردم مانند چوپانانِ آرکادی[2] در یک زندگی یکنواخت و رضایت محض و محبت متقابل بسر خواهند برد؛ ولی در چنین حالی استعداداتِ نهانی آن‌ها به حال نطفه باقی خواهد ماند و رشد نخواهد کرد.» (بنابر این کانت کورکورانه از روسو پیروی نمی‌کند) «پس باید از این روحِ انفرادی و رقابت و خودخواهی و از این میل غیراجتماعی به تملک و قدرت سپاسگزار بود... انسان آرزومند اتفاق و یگانگی است؛ ولی طبیعت بهتر می‌داند که برای پیشرفت انواع چه لازم است، طبیعت خواهان تنازع است تا انسان مجبور شود نیروهای خود را از نو بکار اندازد و مواهب و استعدادهای طبیعی خود را جلوتر ببرد.»

پس بنابراین روی‌هم‌رفته تنازع برای وجود امریِ شری نیست. معذلک مردم به‌زودی درمی‌یابند که باید این تنازع محدود به حدود معیّنی باشد و قوانین و احکام و عادات، آن‌را به نظم و ترتیب درآورند، مبدأ و تکامل اجتماع مَدَنی از همین جا است. «ولی همین روح انفرادی که در افراد بود، در هر اجتماعی نیز هست و آن‌را وادار می‌کند که این معنی را در روابط خارجی خود، یعنی در روابط دولت با دوَل دیگر، بدون قیدوبند بکار برد؛ و در نتیجه هر دولتی باید از دوَل دیگر همان رفتار شرّآمیز را که افراد پیش از اجتماع با هم داشتند، منتظر باشد، تا آنکه یک اتّحاد مَدَنی آن‌ها را مجبور کند که روابط خود را به موجب قوانین منظم سازند.»[3] این هنگامی است که اقوام نیز مانند افراد از حال توحش

---

۱. والاس، ۴۰.

۲. Arcadie ناحیه‌یی از یونانِ قدیم واقع در مرکز پلوپونز که مسکن چوپانان بود.

۳. صلح پایدار و مقالات دیگر، ۱۴، بستن، ۱۹۱۴ (=*Perpetual peace and other Essays*). کانت در این

←

طبیعی به‌در آیند و برای حفظ صلح با هم میثاق بندند. معنی کامل و حرکت کامل تاریخ عبارت است از افزایش تدریجی حدود قیودی تعدّی و تجاوز و بسط دائمی میدان صلح. «اگر تاریخ بشر را مانند یک کلّ در نظر بیاوریم، عبارت خواهد بود از اجرای طرح نهانی طبیعت به تشکیل یک حکومت قانونی سیاسی که از درون و بیرون کامل باشد، تنها حکومتی که مواهب طبیعی بشر بتواند در آن رشد و نمو کند.»[۱] اگر چنین پیشرفتی حاصل نشود، کوشش دائمی تمدّن‌ها مانند سعی سی‌سی‌فوس است که سنگ غلطان عظیمی را با رنج تمام بالای تپّه می‌برد، ولی از آن بالا به ته درّه می‌غلطد و دوباره کار را از سر می‌گیرد. در این صورت تاریخ یک جنون دائمی و سردَرگم خواهد بود؛ «در این صورت باید مانند هندوان معتقد شویم که زمین جایی است برای دادن کفّارهٔ گناهان سابق فراموش شده.»[۲]

مقالهٔ صلح پایدار بسط و شرحِ عالیِ این موضوع است. (این مقاله در سال ۱۷۹۵ هنگامی که کانت هفتادویک ساله بود منتشر شد.) کانت خود می‌دانست که عنوان «صلح پایدار» چقدر خنده‌دار است و خود زیر این عنوان نوشته بود: «صاحب مهمان‌خانه‌یی در هلند بر روی تابلوی مهمان‌خانهٔ خود تصویر قبرستانی کشیده بود و این عنوان را از روی مسخره زیر آن نوشته بود.»[۳]

کانت مانند مردم هر عصر شکایت داشت از اینکه «دولت‌های ما برای تعلیمات عمومی پولی خرج نمی‌کنند... زیرا تمام عایدات آن‌ها صرف تهیّهٔ جنگ دیگری می‌گردد.»[۴] اقوال و ملل به تمدن حقیقی نمی‌رسند مگر آنکه از سربازگیری دائمی چشم بپوشند (اگر بخاطر بیاوریم که پدر فردریک کبیر نخستین کسی بود که سربازگیری عمومی و دائمی را برقرار کرد، جرأت و جسارت نظریّات کانت معلوم می‌گردد.)

«داشتن قشون دائمی دول دیگر را وادار می‌کند که در افزودن قوای نظامی بر هم سبقت جویند و این رقابت انتها ندارد. مخارج این امر سبب می‌شود که صلح از جنگ سخت‌تر و دشوارتر گردد و سپاه دائمی مجبور است که برای تخفیف این بار به هجوم

← رساله با انقلاب‌های فرانسه و آمریکا همدردی می‌کند و دل‌سپردگی نشان می‌دهد. و ضمناً شاملِ طرح‌های او است برای «اتفاق ملل» [= a league of nations] برای غیرقانونیِ کردن جنگ و پیکار.

۱. صلح پایدار، ۱۹.　۲. همانجا، ۵۸.　۳. همانجا، ۶۸.

۴. همانجا، ۲۱.

مبادرت ورزد.»[۱] زیرا هنگام جنگ سپاهیان مخارج خود را بر اقوام دیگر تحمیل می‌کنند و از تحمیل هزینهٔ خود بر دیگران و غارت اموال آنان زندگی می‌نمایند؛ البته این غارت بهتر است که در مملکت دیگر صورت گیرد وگرنه بالضروره در داخلهٔ خود مملکت صورت خواهد گرفت تا مخارج همه از کیسهٔ حکومت نباشد.

این لشکرداری و سپاهی‌گری، به عقیدهٔ کانت؛ نتیجهٔ حملهٔ اروپاییان به آمریکا و آفریقا و آسیا است؛ و ناشی از جنگ دزدان برای تقسیم غنایم است. «اگر دشمنیی را که وحشیان با بیگانگان می‌کنند با رفتار غیرانسانی دول تجارتی و متمدّن قارهٔ خود بسنجیم، از رفتار ظالمانه‌یی که این اقوام متمدّن در نخستین برخورد با اقوام و ممالک بیگانه می‌کنند، دچار ترس و وحشت خواهیم شد. تنها قدم نهادن به سرزمین دیگران را، اروپاییان فتح می‌نامند. به محض اینکه آمریکاییان زنگبار و هند و کاپ و دماغهٔ امید را کشف کردند، خیال کردند که این ممالک بی‌صاحب است؛ زیرا ساکنان اصلی را آدم حساب نکردند... تمام این اعمال را اقوامی مرتکب شدند که دَم از تقوی و درست‌کاری می‌زنند. و در حالی‌که ظلم و ستم را مانند آب خوردن حلال می‌دانند خود را برگزیده‌ترین افراد دین صحیح می‌پندارند.»[۲] این روباه پیر کونیگسبرگ به این زودی ساکت نمی‌شود:

کانت این حرص و وَلَع استعماری را ناشی از وضع حکومت‌های اروپایی می‌داند که زمامِ امورشان دست اغنیاء و توانگران است. غارت مستعمرات به دست عدهٔ معدودی می‌رسد و تقسیم می‌شود و حاصل تقسیم مبلغ بسیار مهمّی است، اگر دموکراسی مستقر می‌شد و هر کسی در حکومت قدرت مهمی می‌داشت، غارت اموال دیگران به تمام افراد تقسیم می‌گردید و در این صورت حاصل تقسیم مبلغ مهمی نمی‌شد که موجب وسوسه و تحریک مجدد گردد. از اینجا می‌توان گفت که «نخستین ماده برای استقرار صلح پایدار چنین است: «در هر مملکتی باید حکومت جمهوری برقرار شود و این باید به رأی قاطبهٔ افراد ملّت باشد.»[۳] «اگر کسانی که باید به جنگ بروند در انتخاب جنگ و صلح مختار بودند، تاریخ مدّت زیادی با خون آغشته نمی‌شد.» «در حکومتی که افراد حق رأی نداشته باشند، یعنی حکومت جمهوری نباشد، تصمیم به جنگ ساده‌ترین و سهل‌ترین امور است. زیرا در چنین صورتی رییس دولت عضوی از افراد مردم نیست

---

۱. همانجا، ۷۱.
۲. صلح پایدار، ۶۸.
۳. همانجا، ۷۶-۷۷.

بلکه حاکم بر مقدّرات آن‌هاست و خود به جنگ نخواهد رفت و به لذّتِ طعام و شراب و شکار و جشن و سرور او لطمه‌یی نخواهد خورد؛ از این جهت می‌تواند به دلایل جزئی و بی‌معنی به جنگ اقدام کند، گویی به شکار می‌رود. برای درست نشان دادن اقدامات خود و صحیح و عادلانه وانمودن این جنگ و هجوم، به دیپلمات‌ها که برای نشان دادن خوش‌خدمتی همواره آماده‌اند دستور می‌دهد.»[1] (چقدر این سخنان با اوضاع عصر حاضر مطابق است!)

پیروزی ظاهریِ انقلاب بر قوای ارتجاع در ۱۷۹۵ کانت را امیدوار ساخت که دیگر در اروپا حکومت‌های جمهوری مستقر خواهد شد و یک نظم بین‌المللی مبنی بر دموکراسی بوجود خواهد آمد که به استثمار و استعمار خاتمه خواهد داد و ضامِن صلح خواهد گردید. به‌علاوه وظیفهٔ حکومت، نگاهداری و پیشرفت افراد است نه استثمار و سوءاستفاده از آن. «هر فردی باید چنان شمرده شود که گویی خود او مطلقاً غایت و هدفِ خود است، آلت قرار دادنِ او برای مقاصد و اغراض دیگر جنایت به استعداد و لیاقت بشری اوست.»[2] این نیز جزئی از آن امر مطلق غیرمشروط است که بدون آن، مذهب، قدس خشک مضحکی است. بنابراین کانت خواهان مساوات است. نه مساوات در لیاقت و شایستگی، بلکه مساوات در فرصت و موقعیّت تا هر کسی بتواند لیاقت و استعداد خود را ظاهر ساخته بالا ببرد. او هر گونه امتیاز خانوادگی و طبقاتی را منکر است و می‌گوید امتیازاتِ ارثی نتیجهٔ تجاوزات و تعدّیاتی است که اجداد صاحب امتیاز در گذشته از راه تجاوز بدست آورده‌اند. هنگامی که ارتجاع و طرفدارانِ جهلِ تودهٔ مردم و سلاطین اروپا همه با هم دست به دست دادند تا انقلاب فرانسه را درهم شکنند. کانت با آنکه هفتاد سال داشت از نظم جدید و استقرار دموکراسی و آزادی در تمام عالم طرفداری کرد. هیچ سالخورده‌یی به این دلیری، با صدای جوانی، سخن نگفته بود.

بر سرِ قبر او یکی از عباراتِ معروفِ او را نوشته‌اند:

«دو چیز است که روح را به شگفتی وامی‌دارد، و هر چه بیشتر بیندیشی شگفتیِ تو از آن دو چیز بیشتر خواهد شد: یکی آسمان پُر ستاره‌یی که بالایِ سر ماست، و دیگری قانونِ اخلاقی که در دلِ ماست.»

---

۱. همانجا، ۷۸.   ۲. همانجا.

ایتان آلن[1] (۱۷۸۹-۱۷۳۸م.) [لیچ فیلد[2]، ورمونت]. استقلال فکر و آزادی اندیشه در آمریکا به همت ایتان آلن نمودار شد. وی در تنظیم امور سیاسی ایالتی که بعدها ایالت ورمونت[3] نامیده شد، کوشش بسیار کرد. همینطور از عقاید خداپرستان طبعی در کتاب عقل، تنها الهام‌بخش انسان[4] (۱۷۸۴م.) به‌شدت جانبداری می‌کرد. آلن معتقد به مسؤولیت و بقای انسان بود، ولی نبوت و وحی هر دو را رد می‌کرد و بیهوده می‌پنداشت. وی به‌سختی مخالف افکار جوناتان ادواردز بود.

یوهان هردر[5] (۱۸۰۴-۱۷۴۴م.) [کونیگسبرگ، ویمار[6]]. او گذشته از شاعری، نقاد، سخنور و فیلسوفی بزرگ بود. نخست پیش کانت تحصیل کرد و از پیروان او بود. ولی پس از آن عقاید جداگانه‌یی یافت. هردر بر وحدت واقعیت و شخصیت[7] اعتقاد داشت و می‌گفت: خدا و جهان هر دو یک چیزند و ذهن و ماده نیز چنین‌اند، همانطور که اسپینوزا بیان کرده بود. تاریخ روزگاران گذشتهٔ انسان، که در آن شعر، دیانت و فلسفه از هم جدا نبوده‌اند، بس عظیم و کهن است. فرد و مجتمع هر کدام یکسان در دیگری تأثیر متقابل می‌گذارند. خود فرد مولود تکامل تاریخی است، ولی در برآمدن و پیدا شدن تاریخ نیز سهیم بوده است. عقل خود برآمده از تجربه است، و از نخستین زاده‌های آن شعر و دیانت است. قسمت عمدهٔ عقاید هردر، به تفصیل و دقت، در کتاب عقایدی در باب فلسفه تاریخ انسانی[8] (۱۷۹۱-۱۷۸۴م.) بیان شده است.

فردریک یعقوبی[9] (۱۸۱۹-۱۷۴۳م.) [دوسلدرف، هلشتاین[10]، مونیخ]. وی از اصالت احساس[11] در برابر دعاوی عقل دفاع می‌کرد، و معتقد بود که عقل، تجربه را پدید می‌آورد؛ و احساس آگاهی بی‌واسطه از امور روحانی و خدا را بدست می‌دهد.

---

1. Ethan Allen.
2. Lichfield.
3. The State of Vermont.
4. *Reason, the only oracle of Man.*
5. Johan G. Herder.
6. Weimar.
7. The Unity of Reality and Personality.
8. *Ideas on the philosophy of Human History.*
9. Friedrich H.Jacobi.
10. Holstein.
11. Feeling.

روش‌های استدلالی که دربارهٔ شناخت روح بکار می‌برند سرانجام به جبر یا قدرگرایی[1] و الحاد می‌انجامد. آزادی تنها از طریق اشراق یا شهود[2] احساس می‌گردد. یعقوبی (جاکوبی) همینطور از کانت انتقاد می‌کرد که: وی نخست قانون علیت را محدود به مقولاتی کرد که از تجربه برآمده‌اند، و آنگاه همان را برای بیان ارتباط شیء فی‌نفسه با تجربه بکار برد. در سال ۱۷۸۸ وی کتابی نوشت به‌نام دیوید هیوم، دربارهٔ ایمان، یا مذهب معنوی و واقع‌انگاری.[3]

پییر کابانیس[4] (۱۸۰۸-۱۷۵۷م.) [کوسناک[5]، ورشو، پاریس]. وی پزشک، سیاستمدار، و فیلسوف بود و مردم را در انقلاب فرانسه بر ضد حکومت اشرافی برمی‌انگیخت. همو خطابه‌هایی در باب تعلیم و تربیت توده مردم برای میرابو[6] فراهم می‌کرد. کابانیس در تجدید سازمان مدارس طبی فرانسه سهم بسزایی داشت و در مدرسهٔ طب پاریس درس می‌داد. کابانیس یکی از اعضای انجمن پانصد نفری[7] بود و سپس یکی از اعضای سنا شد. وی از پژوهشگران روانشناسی بود، و مباحث این علم را از نظرگاه علم وظایف‌الاعضاء بررسی می‌کرد. همین باعث شد که او را مادی‌مذهب و ملحد بنامند[8]، ولی او گفت که **مخالف اعتقاد به روحی باقی و خدایی شخصی نیست، هرچند که نمی‌خواهد این مطالب را با روانشناسی خود پیوند دهد.** برجسته‌ترین کتاب کابانیس پیوند جسمانیات و اخلاق در انسان[9] (۹۹-۱۷۸۸م.) نام دارد.

جرمی بِنتم[10] (۱۸۳۲-۱۷۴۸م.) [لندن]. «بِنْتِم در پانزدهم فوریهٔ ۱۷۴۸ از مادر زاد. کودکی زودرس بود، و قواعد زبان لاتین را در چهار سالگی یاد گرفت. در مدرسهٔ وست‌مینستر و دانشگاه آکسفورد تحصیل کرد. هیچیک از این دو مؤسسه باطناً مورد

---

1. Fatalism.
2. Intuition.
3. *David Hume, on Belief, or Idealism and Realism.*
4. Pierre Cabanis.
5. Cosnac.
6. Mirabeau (1749-1791).
7. Council of 500.
۸. معروف است که کابانیس معتقد بود که همچنان‌که «کبد صفرا ترشح می‌کند، مغز نیز فکر ترشح می‌کند = «The brain secretes thought as the liver secretes bile» ← : کاپلستون، ۶، بخش اول، ۶۶-۶۵ [مترجم].
9. *Relation of the Physical and the Moral in Man.*
10. Jeremy Bentham.

پسند او واقع نشد. از این‌روی، با پدر قرار گذاشتند که به کار در محکمهٔ قضایی بپردازد، اما اندکی پس از آن، بنتام آنکارِ پُر شروشور را رها کرد و به وکالت پرداخت، و به خواندن کتاب‌های حقوقی آغاز کرد. در سال ۱۷۸۵ بنتم به روسیه رفت تا با برادرش ساميوئل[1] که مهندس دولتی بود ملاقات کند. او در حقوق نیز شایسته چنان دید که به مطالعهٔ قوانین کیفری و مؤسسات آن روزگار بپردازد. و برای اینکه موضوع این علم را برای خود و دیگران آسان کند، پرسش‌هایی از این دست برای خود مطرح کرد که: مقصود از قوانین و مؤسسات یا نهادها چیست؟ آیا این مقصود، مطلوب و معقول است؟ و اگر چنین است عاقبت آن‌ها به کجا می‌انجامد؟ و سرانجام اگر این همه از دیدگاه سودمندی سنجیده شوند قوانین و مؤسسات مذکور چه پایگاهی توانند داشت؟

مقصود بنتم از طرح این نکته‌ها در قانونگذاری و در نهادهای سیاسی، تنها میزان «سودمندی»[2] آن‌ها بود، به‌ویژه آنکه وی بزرگترین سعادت و شادکامی را برای تعداد هر چه بیشتر مردم یا افراد اجتماع[3]، طالب بود. خود بنتام خاطرنشان می‌کند که اصل سودمندی یا اصل بزرگترین شادکامی، بدان معنی که مورد نظر اوست، وقتی به فکر او رسید که کتاب جوزف پریستلی را به‌نام مقاله‌یی در باب حکومت (۱۷۶۸م.) می‌خوانده است. پریستلی به تفصیل در این باره بحث کرده است که شادکامی و سعادت اکثریت افراد هر کشوری باید معیار صحت و درستی حکومت دولت آن کشور قرار گیرد. همچنین هاچسون هنگامی که از اخلاق سخن می‌گوید، آشکارا بیان می‌دارد که «آن عملی اخلاقی‌ترین و بهترین اعمال است که منجر به برترین سعادت و شادکامی برای بیشترین افراد گردد.» در فلسفهٔ هیوم نیز اشاراتی به اصل سودمندی هست، چه وی نیز می‌گوید «نفع عمومی، تنها منشأ عدالت است.» هلوسیوس نیز که پیش از این از او یاد کردیم، و به‌شدت در عقاید بنتام تأثیر گذاشته، از پیشگامان نظریهٔ اخلاق سودمندی بود، و به کار بستن آن‌را برای اصلاحات اجتماعی لازم می‌دانست. به عبارت دیگر بنتام مبتکر اصل سودمندی نبوده است: آنچه او کرده این بوده که کوشیده است به‌روشنی و به‌طور کلی آن‌را اصل بنیادی اخلاق و قانونگذاری قرار دهد.

«بنتم در آغاز اصولاً به فکر اصلاح قوانین ارثی و کیفری بود. ایجاد دگرگونی و

---

1. Samuel.
2. Principle of Utility.
3. "Greatest Happiness Principle."

تغییرات اساسی در مشروطیت انگلستان داخل در مقاصد اصلی او نبود. همو هیچوقت هواخواه شیفته‌وش دموکراسی نبود. و این بدان سبب بود که وی هرگز اعتقاد نداشت که مردم دارای حقوق مقدس[1] اند، تنها دربارهٔ آن‌ها معتقد به حقوقی بود که عموماً حقوق طبیعی[2] نامیده می‌شود، و احقاق حقی جز این را برای مردم کاری بیهوده می‌دانست.[3]



در کتاب مقدمه‌یی بر اصول اخلاق و قانونگذاری[4] (۱۷۸۹) خود، بنتم کوشید تا انگیزه‌های اصلی رفتار انسان را بیابد و خود و مردم را بدان شناسا کند. پس از پژوهش‌های فراوان دریافت که محرک‌های اصلی لذت و الم یا شادی و درد است، و غایت حیات جست‌وجوی شادمانی است و معیار ارزش کارهای انسان، سودمندی آن است، به‌نحوی که بزرگترین شادمانی را برای بیشترین گروه فراهم آورد. و این نکته را پیش از این گفتیم. به‌نظر وی، لذت منشأ شادمانی است؛ برای تعدیل لذتی در برابر دیگری، به هفت چیز توجه باید داشت: شدت، استمرار، اطمینان، نزدیکی، [کوشش در] تولید لذت‌های دیگر، پاکی و صفا، و سرانجام شمول آن (برای گروه زیادی از مردم).[5] خلاصه سنجش همهٔ این امور و نتیجهٔ آن‌ها، مایهٔ اعتبار لذت است. منافع و خواست‌های فرد از منافع و خواست‌های جمع جدا نیست. برای ارزیابی یک فعل اخلاقی، باید کار، اوضاع و شرایط، نیت، و آگاهی، همه را بحساب آورد. همهٔ فضیلت بر پایهٔ حزم و خیرخواهی یا خردمندی و نیکوکاری است.

بیشتر اوقات، اخلاق بنتم را در برابر اخلاق کانت می‌نهند، زیرا روش کانت بر پایهٔ مقدمات و اصول است، و حال آنکه روش بنتام به نتایج نظر دارد.

سلیمانِ میمون[6] (۱۸۰۰-۱۷۵۴م.) [لیتوانیا، برلین، ندر - زیگرسدروف[7]]. سلیمان آموزش مذهبی خود را که از جهودان دریافته بود رها کرد، و از پیروان فلسفهٔ ولف و

---

1. Sacred rights.   2. Natural Rights.

۳. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۸، بخش اول، ۱۷-۲۱.

4. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation.*

5. Intensity, duration, Certainty, nearness, productivity of further pleasures, purity, and extent (to the number of persons).   6. Salomon Maimon.   7. Nieder- Siegarsdorf.

مندلسون شد. فلسفهٔ کانت را با دقت تمام خواند، و آن‌را در رساله‌یی به‌نام دربارهٔ فلسفهٔ متعالی[1] (۱۷۹۰) انتقاد کرد. کانت هم از وی ستایش کرد، ولی همهٔ انتقادات او را نپذیرفت. سلیمان «شیء فی‌نفسه» را که کانت می‌گفت نقد کرد و اظهار داشت که: معنی درست و محصلی ندارد، و نیز بحث کانت دربارهٔ علیت کاملاً جواب هیوم نیست. به نظر سلیمان میمون، شوق کمال‌جویی[2] تنها عاملی است که ما را به سوی تجربهٔ متعالی سوق می‌دهد و به کوشش می‌اندازد.

دوگالد استوارت[3] (۱۸۲۸-۱۷۵۳م.) [ادینبورگ]. وی به‌جای پدر تا سال ۱۷۸۵ در دانشگاه ادینبورگ ریاضی درس می‌داد، تا اینکه در سال ۱۷۹۲ به مقام استادی فلسفهٔ اخلاق برگزیده شد. کتاب عناصر فلسفه ذهن انسانی[4] وی در سال ۱۷۹۲، و مبانی فلسفهٔ اخلاق[5] همو در سال ۱۷۹۳م. انتشار یافت. فلسفهٔ او دنبالهٔ فلسفهٔ رید است، و در آن بسیاری از عقاید بارکلی و هیوم را انتقاد می‌کند. استوارت اقرار دارد که پیرو روش فرانسیس بیکن است، ولی با این همه معتقد است که می‌توان قوانین اساسی یقین و اصول معرفت را یافت. به‌نظر استوارت، عادت نتیجهٔ تداعی معانی است. وجود نفس یا خود، از طریق ظهور ذهن شناخته می‌شود که احساس را بدنبال می‌آورد. ولی بی‌واسطه با آن پیوندی ندارد. او می‌نویسد که یقین به هستی اعیان خارجی و اشیاء بیرون از ذهن، از آگاهی مکرر ما از همان اعیان و به‌کمک یک نظام لایتغیر در طبیعت برمی‌آید.

قوانین اخلاقی بر پایهٔ عقل صورت می‌یابد و وابسته به خدا یا انسان هیچیک نیست. ازاین‌رو، به نظر استوارت وقتی که ما با همدیگر موافق عقل و آگاهی یا وجدان رفتار کنیم، اخلاقی[6] یا خلیق هستیم.

فیخته[7] (۱۸۱۲-۱۷۶۲م.) [رامنو[8]، ینا، لایپزیگ، برلین]. «وی در رامنو از توابع ساکسونی از مادر زاد. چون از خانوادهٔ فقیری بود، ازاین‌رو نتوانست به‌طور معمول

---

1. *Essay on the Transcendental philosophy.*
2. Desire for Completeness.
3. Dugald Stewart.
4. *Elements of the philosophy of the Human Mind.*
5. *Outlines of Moral Philosophy.*
6. Moral.
7. Johann Gottlieb Fichte.
8. Rammenau.

تحصیلات عالیهٔ خود را دنبال کند. قضا را در همان اوان توجه مرد نیکوکاری به سوی او جلب شد که بارون فن میلتز[1] نام داشت و تربیت این کودک را بر عهده گرفت، و در سنین مقتضی فیخته را به مدرسهٔ معروف پفورتا[2] فرستاد، و این همان مدرسه بود که بعدها نیچه در آنجا تحصیل کرد. در سال ۱۷۸۰ به عنوان دانشجوی الهیات در دانشگاه ینا پذیرفته شد، و از آنجا به ویتنبرگ[3] و بعد به لایپزیگ رفت. فیخته ضمن مطالعات خود به مذهب جبر علمی[4] گرایید و آن‌را پذیرفت. برای رهایی از این حالت غم‌انگیز کشیش نیکوکاری یک مجلد از کتاب اخلاق اسپینوزا را بوی سفارش کرد که ردی هم از ولف به‌همراه داشت. ولی چون ردکتاب به نظر فیخته سخت ضعیف می‌آمد، نتیجه‌یی هم که از خودکتاب حاصل می‌شد، درست مخالف مقصود مرد روحانی بود. اما به هر تقدیر، جبرانگاری با منش فعال و پرحرارت فیخته موافق نمی‌آمد و با تمایلات نیرومند اخلاقی او نیز سازگار نبود، ازاین‌رو جای خود را به زودی به دفاع از اختیار اخلاقی[5] داد. و بعدها چنین مشهود افتاد که وی از مخالفان اسپینوزا بوده است، اگرچه در فلسفه همواره برای او جایگاه بزرگی قائل بود.

«به دلایل مادی و اقتصادی، فیخته خود را مجبور یافت که آموزگاری یک خانواده را در زوریخ به‌عهده گیرد، و در آنجا بود که آثار روسو و منتسکیو را خواند، و اخبار انقلاب کبیر که پیام آزادی سر می‌داد، او را سخت برمی‌انگیخت. علاقهٔ او به کانت از زمانی آغاز شد که دانشجویی در باب تبیین فلسفهٔ انتقادی از وی چیزی پرسید، و برای نخستین بار او را به مطالعهٔ نوشته‌های کانت رهبری کرد. در سال ۱۷۹۱ وقتی که از ورشو به آلمان برمی‌گشت، و دلش از بار این غم که در خانه نجیب‌زاده‌یی به آموزگاری ـ آن هم با وضعی حقارت‌آمیز ـ می‌گذرانید آگنده بود، کانت را در کونیگسبرگ ملاقات کرد. این ملاقات چندان شور و گرمی نداشت. ولی فیخته کوشید تا عنایت آن مرد بزرگ را به خود جلب کند، و گفتاری در قبول ایمان کانت به عنوان عقل عملی نگاشت. این رساله چندی بعد به‌نام گفتاری در باب انتقاد همهٔ انواع مکاشفه و وحی[6] منتشر شد، و کانت را شادمان کرد، و پس از اندکی مشکلات با سانسور ارباب کلیسا، در سال ۱۷۹۲م. انتشار یافت.

1. Baron von Miltitz.
2. Pforta.
3. Wittenberg.
4. Determinism.
5. Moral Freedom.
6. *Essay towards a Critique of all Revealation* (Versuch einer Kritik aller Offenbarung).

نام مؤلف در کتاب یاد نشده بود. برخی از صاحبنظران گمان بردند که مقاله به‌وسیلهٔ کانت نوشته شده، و چون کانت اقدام به تصحیح این اشتباه کرد و نویسندهٔ واقعی آن‌را ستود، نام فیخته به‌زودی زبان‌زد همه شد و شناخته گشت.»

«در سال ۱۷۹۴ فیخته کتاب خود را که مساعدت‌هایی جهت اصلاح قضاوت مردم در باب انقلاب فرانسه[1] نام داشت، انتشار داد. این کتاب مایهٔ شهرت او به عنوان دموکرات و ژاکوبن[2] هر دو شد؛ اما از لحاظ سیاسی چهرهٔ خطرناکی شناخته شد. علی‌رغم این، اندکی بعد، به‌ویژه به سبب سفارش گرم گوته، در سال ۱۷۹۴ به مقام استادی فلسفه در دانشگاه ینا برگزیده شد.»[3]



نخستین و بزرگترین نمایندهٔ مذهب معنوی مطلق[4] فیخته بود، که در آغاز، تفکرات خود را بر پایهٔ انتقاد عقل عملی کانت نهاد. نتیجهٔ نسبهٔ منفی انتقاد عقل محض کانت، برای فیخته چنین نشان داد که آدمیان بیشتر با ایمان[5] گام برمی‌دارند تا با بصیرت[6] و نور عقلی؛ آن‌ها با اموری که بدان‌ها اعتقاد دارند زندگانی می‌کنند تا با اموری که آن‌ها را می‌دانند و می‌شناسند. بنابراین، باید تعلقات اخلاقی آدمی بر تعلقات علمی او رجحان داشته باشد. واقعیت اصلی در انسان، ارادهٔ اوست؛ و همین، «شیء فی‌نفسه» است و آن ظهور کوچک شدهٔ[7] همهٔ عالم است. نه تنها علاقهٔ بنیادین انسان عملی کردن الزامات اخلاقی اوست؛ همهٔ عالم خود یک نظم یا قانون اخلاقی است که وظایف خود را در سطحی وسیع‌تر انجام می‌دهد. و چون فلسفهٔ کانت عدم امکان مابعدالطبیعه متعالیه و دین را نشان داده است، باید خدا را به عنوان روح مطلق[8] تعبیر کنند که در عالم جایگزین گشته است.

فیخته معتقد بود که جهان پدیدارها در زمان و مکان به وسیلهٔ روح مطلق بدان سبب قرار گرفته‌اند که ارادهٔ خود را صورت خارجی یا عینیت ببخشد، این خود به منزلهٔ مواد

---

1. *Contributions Designed to Correct the Judgement of the Public on the French Revolution.*

2. Jacobin.

۳. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۷/ بخش اول، ۵۱ ـ ۵۲ [مترجم].

4. Absolute Idealistic School.
5. Faith.
6. Sight.
7. Microcosmic.
8. Absolute Spirit.

خام برای تکلیف یا وظیفه است و این امر برای انسان خارجی و متعین است چون خود او محدود است؛ و این تصور نادرست که آنچه خارج از ذهن انسان است باید مادی باشد مایهٔ ظهور صور مرسوم فلسفه‌های دوبن‌انگارانه و حتی ماده‌انگارانه شده است. سرانجام فیخته می‌نویسد که آنچه فراتر از ماست، چنانکه بارکلی بیان کرده، ذهن مطلق[1] است. فیخته ادامه می‌دهد، که همانطوریکه اسپینوزا هم خاطرنشان کرده است، در عالم تنها یک جوهر است و آن خداست، اگرچه اسپینوزا نتوانست دریابد که حتی امتداد[2] نیز صورتی از تجربه آگاه[3] است. وی تأکید می‌کند که «جوهر» اسپینوزایی را باید یکسره روحانی[4] تفسیر کرد.

طرف مقابل ذهن و عین، المثنای ساختمان منطقی فکر است. الف = الف، الف ضد یا غیر الف[5] است. و این معادله را محتوی می‌توان بخشید اگر الف را مساوی خود[6] فرض نماییم، و خود را مخالف غیر خود.[7] فیخته می‌نویسد که همین، تطابق با این هم‌آنی غائی خود مطلق و تباین میان ذهن و عین را در تجربه، و نیز تباین میان یک ذهن محدود را با دیگری نشان می‌دهد (رش. به: اصول بنیادی همهٔ علم معرفت[8]، ۱۷۹۴).

این عقیدهٔ فیخته است که در اجتماع، این خودهای محدود با هم به نبرد برمی‌خیزند. در نتیجه این وظیفهٔ قانون است و اخلاق، که این پیکارها را نظام بدهد. از این گذشته، وی بیان می‌کرد که این کار عقل است که شهروندان را چنان بارآورد که ضرورت محدودیت‌ها و نارسایی‌هایی را که در ذات آن‌ها نهاده شده، دریابند، و اینجاست که شهروند عاقل به اختیار و اشتیاق می‌تواند محدودیت‌های قانون را بپذیرد، و آن‌ها را اختیاری دانسته به نارسایی‌های خود گردن نهد، و دیگر، قوانین را به منزلهٔ موانع خارجی برای اعمال خود حساب نکند.

در سیر تاریخ، روح مطلق به طور کامل خود را به صورت برترین فرهنگ هر قرنی ظاهر می‌سازد. به عقیدهٔ فیخته مردم آلمان که به نفاق گراییده‌اند و مغلوب قدرت ناپلئون شده‌اند، باید متحد گشته مظهر (روح) مطلق شوند؛ که او آن را جایگاه راستین آلمان در تاریخ می‌داند.

---

1. Absolute Mind.
2. Extension.
3. Conscious Experience.
4. Spiritual.
5. A= A,A = non - A (= الف چنین نیست که غیر الف باشد)
6. Ego.
7. Non- Ego.
8. *Fundamental Principles of the Whole Science of Knowledge.*

کتاب او که مخاطباتی با مردم آلمان[1] نام دارد، و در سال ۱۸۰۸ از زیر چاپ خارج شد، تأثیر بسیاری در روحیهٔ مردمان سدهٔ بعدی نهاد.

شلینگ[2] (۱۸۵۴-۱۷۷۵م.) [لئونبرگ[3]، توبینگن، لایپزیک، ینا، برلین]. فلسفه طبیعت نخستین چیزی بود که مورد توجه عمیق شلینگ قرار گرفت، و در سال ۱۷۹۷م. کتاب عقایدی در باب فلسفهٔ طبیعت[4] را نوشت. وی افکار خود را در آثار گوناگون خود مکرر می‌کرد؛ نتیجهٔ کارهای او به پنج دوره تقسیم می‌شود. اگرچه در اساس همهٔ عقاید گوناگون او تأثیر بنیادی کتاب نقادی حکم کانت بچشم می‌خورد. شلینگ نیز مانند فیخته یک معنی‌انگار مطلق است، ولی در جهانی که او به‌نظر می‌آورد، گیهان مطلق[5] خود را همانند هنرمندی بزرگ در جمال و کمال ذات جلوه‌گر می‌کند. شلینگ معتقد است که اشیاء دارای نیروی مغناطیس[6] هستند، و همین نیرو آن‌ها را وامی‌دارد که خود را از ساحت لاشعور[7] به ساحت شعور[8] دراندازند؛ این محرک آفریننده است که عظمت خود را در برابر مادهٔ مقاوم[9] از همهٔ راه‌های ممکن به منصهٔ ظهور می‌نشاند.

فردریک شلیرماخر[10] (۱۸۳۴-۱۷۶۸م.) [برسلاو، هاله، برلین]. اندیشه‌های مراویان[11] که وی در میان آن‌ها برآمد، فلسفهٔ شلیرماخر را متأثر ساخت. او این عقیده را بسط داد که هیجانات[12] بنیادی‌ترین جنبهٔ طبیعت انسان هستند. او بر این نظر، عقیده محدودیت عقل را برفزود، اگرچه روح نقادی را اعتبار بسیار قائل می‌شد. ازاین‌رو، وی رمانتیسم را با نقادی ترکیب کرده است. شلیر ماخر نمونهٔ ویژه‌یی از فرضیهٔ معرفت را گسترش بخشید. به نظر او مفاهیمی را که نقادی رد می‌کند، هنوز به‌عنوان نشانه‌هایی از

---

1. *Addresses to the German Nation.*
2. Friedrich W. J. Schelling.
3. Leonberg.
4. *Ideas on a Philosophy of Nature.*
5. Universe the Absolute.
6. Polarity.
7. Unconscious.
8. Concious.
9. Resistant Matter.
10. Friedrich Schleiermacher.
11. مراویان (= Moravians) گروهی از پروتستان‌های چکسولاواکی بودند که به سال ۱۷۲۲ در **بوهمیا** (Bohemia) فرقه‌یی تشکیل دادند. این فرقه منسوب به مراویا (Moravia) هستند که از **مضافات** چکسولاواکی است.
12. Emotions (= عواطف).

تجربهٔ درونی دارای اعتبار هستند. فعالیت رمزجویی و تمثیل‌گرایی[۱] خود را در علم، هنر و مذهب ظاهر می‌گرداند. شلیرماخر از اعتقادات خرافی و جزمی[۲] به‌عنوان «سمبل»[۳]ها سخن می‌راند و می‌گوید: هرگاه از دیدگاه ادبی بدان‌ها بنگریم افسانه[۴] نامیده می‌شوند.

در اخلاق، به‌نظر شلیر ماخر، عقل و آرزو[۵]، بر طبیعت فرمان می‌رانند؛ اراده، اندک‌اندک بسط می‌یابد و در وجود آدمی‌زاده به اخلاق مبدل می‌شود. هر کسی همان چیزی را که عمومی و کلی است، از طریق فردی یا شخصی بیان می‌دارد. به عقیدهٔ او دین از احساس وابستگی محدود به نامحدود مایه می‌گیرد، بعبارت دیگر از وابستگی انسان به خدا.

تصورات مذهبی، تفاسیر بی‌واسطهٔ احساسات هستند. کتاب گفتارهایی در باب دین[۶]، نوشتهٔ شلیر ماخر به‌سال ۱۷۹۹ منتشر شد.

فردریک شلگل[۷] (۱۸۲۹-۱۷۷۲م.) [هانور، پاریس، ینا،کلنی، وین]. وی در آغاز به ادبیات یونان و روم علاقمند بود، و دربارهٔ آن دو تاریخی هم نوشت. شلگل همچنین از نمایندگان برجستهٔ مکتب رمانتیک در ادبیات و فلسفه بشمار رفته است، و با برادر خود، آتنائوم[۸] را چاپ کرد، که حاوی عقاید آندوتن بود. در سال ۱۷۹۹ شلگل داستانی نوشت که آنرا لوسیناد[۹] نامید. در این کتاب، وی ارتباط خود را با زن یک بانکدار برلنی بیان می‌دارد (که سرانجام نیز در پاریس با او ازدواج کرد) که بیانی بود از نیاز رمانتیک به آزادی اظهار وجود[۱۰] و خودیابی[۱۱] نامحدود. او ریشهٔ این عقیده را از مذهب فیخته دربارهٔ «خود» به‌عنوان واقعیت اساسی[۱۲] برگرفته است.

خطابه‌هایی که شلگل در ینا ایراد کرد چندان توفیق نیافت. پس از حرکت به پاریس به تدریس فلسفه پرداخت و به مطالعهٔ زبان‌های گوناگون آغاز کرد، که شامل زبان سانسکریت بود، و نیز دربارهٔ این زبان و حکمت هندی کتابی منتشر کرد. در میان آثار اخیر او تاریخ ادبیات قدیم و جدید[۱۳] بچشم می‌خورد. شلگل و همسر او، که خود نویسنده بود، به کلیسای کاتولیک کلنی پیوستند.

---

1. Symbolizing.
2. Dogmas.
3. "Symbols".
4. Myths.
5. Reason and Desire.
6. *Addresses on Religion.*
7. Friedrich Schlegel.
8. *Athenaeum.*
9. *Lucinde.*
10. Self-expression.
11. Self-realization.
12. Basic Reality.
13. *History of Ancient and Modern Literature.*

این کتاب، اساساً برای دانشجویان فلسفه و آن دسته از خوانندگان فراهم آمده است که می‌خواهند بدونِ توقُّف و صرفِ وقتِ زیاد، زمان و مکانِ زندگانی و خلاصهٔ اندیشه‌های فیلسوفی از فیلسوفان را بیابند و بخوانند.

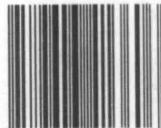
اما فلسفه چیست؟ فلسفه، دوست داشتن خردمندی است و فیلسوفْ دوستدارِ خردمندی و خِرَدوَرزی. اما هر کس که چیزی را دوست می‌دارد بدین معنی نیست که مطلوب خود را به‌دست آورده و او را در آغوش گرفته، نه بلکه بدین معنی است که دنبالِ چیزی که دوست دارد می‌رود، و بسا که هرگز به مطلوبِ خود نمی‌رسد، ولی او البته سست نمی‌شود و راهِ تفکُّر و «فلسفیدنِ» خود را ادامه می‌دهد. فلسفه، در واقع همین طَیِّ طریق و سپردنِ راه است، و آنچه از افکار و اندیشه‌هایِ بزرگ و همین‌طور اکتشافات و اختراعاتِ سُترگ پدید آمده، نتیجهٔ همین پژوهش و دوستداریِ حقیقت و سپردنِ راه‌هایِ سخت کنجکاوی و بررسی بوده و بس.

اپیکور (وفات، ۲۷۰ ق.م.) فیلسوفِ یونانی می‌گفته است که «تنها یونانیان تَفَلْسُف می‌کنند!» (← سیمون وَن دِن بِرْگ، ترجمهٔ تهافُت التهافُتِ ابن رشد، ۱/۲، به نقل از Diog Laert, X . 117) و نیز گذشته از اظهارِ اعجاب و خُضُوعِ ابن‌سینا در برابر ارسطو (در مقدّمهٔ «منطقِ» شفاء)، ابن میمون قرطبی (وفات، ۱۲۰۴ م.) در دلالة‌الحائرین (۱/۷۱، ترجمهٔ انگلیسی) می‌گوید: «هر کس باید بداند که آنچه از این [مباحثِ] فلسفی که مسلمانان، معتزله و نیز آشاعره، بدان پرداخته‌اند اقتباس از یونانیانی است که فلسفیده‌اند، و یا از سُریانیانی است که خود را به انتقادِ آن فیلسوفان مشغول ساخته بوده‌اند ولاغیر...».

امروزه البته پژوهشگران، چنین یونان‌پرستیِ افراطی را نمی‌پذیرند و فلسفیدنِ اقوام دیگر از جمله مصریان، کلدانیان و ایرانیان و جز آنها را نیز در بارورشدنِ فلسفه دخیل می‌شمارند، ولی به اهمّیّتِ بسزای یونانیان و حکیمان یونانی بسیار بها می‌دهند و فرهنگ و تمدّنِ غربی را ادامهٔ همان سُنّتِ فلسفی یونانی می‌شمارند.

در این کتاب نیز کوشیده شده است که این سیر و تداوم از آغاز تا امروز ـ ولو به اختصار ـ بیان شود.




ISBN 964-341-360-8

9789643413606

دورهٔ دوجلدی